

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA COMMUNAUTÉ EN TANT QUE LIEU DU NON-LIEU

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE DE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

ESMA GUENIN

FÉVRIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci à Lawrence Olivier, mon directeur de recherche, pour sa patience et son ouverture. Son soutien ainsi que ses innombrables conseils ont rendu cette expérience possible.

Merci à Gabriel Levesque Tremblay, mon ami de toujours, pour ses encouragements, son inconditionnel support et sa vision de la vie.

Merci à Carlos Gómez Soubrier, pour son amour.

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire nous avons tenté de comprendre comment l'être-en-commun (ou la communauté) implique un être-hors-de-soi de chaque individu de telle sorte qu'aucune communauté ne puisse se désigner par l'appartenance ? Deux auteurs sont au fondement de la démonstration soit Heidegger et Bataille puisque l'horizon philosophique sur lequel se profile notre démarche est la question heideggérienne de l'oubli de l'être et l'idée d'impossible communauté positive développée par Bataille. Heidegger nous permet de relever que l'être-en-commun n'est pas un sujet, mais un (état étant) un être, un acte où il importe de faire exister l'avec (de l'être-avec ou de l'être-ensemble) en étant en commun. Ce n'est donc pas sur le mode du transitif, mais par opposition, celui de l'intransitif (la communauté en tant que mouvement toujours déjà-là et toujours en formation) qu'il faut rendre compte de la catégorie de la communauté. Bataille nous permet d'insister sur l'idée que l'être-en-commun implique une proximité dans la distance (puisque l'être-avec présuppose nécessairement un être-hors-de-soi) qui ne peut se dévoiler que par le travail du négatif de sorte que la communauté est ce qui constitue l'homme sans jamais lui appartenir et sans jamais pouvoir se désigner comme sujet substantiel car la singularité caractérisant le sujet retire son être (qui est perpétuellement réinvesti de l'autre et du monde) à toute identité. Notre démonstration nous emmène à conclure que la communauté est ce qui constitue originellement et quotidiennement la réalité commune des êtres humains sans que jamais pourtant elle ne puisse leur être dévoilée par cela même que c'est une structure négative désavouant toute liaison substantive car se manifestant par l'être-hors-de-soi.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
1. Les figures de la notion de communauté : la sociologie politique.....	4
2. Les figures de la notion de communauté : la philosophie politique.....	8
3. Angle d'analyse : Penser le politique à partir de l'être-ensemble.....	13
CHAPITRE 1 : L'OUBLI DE L'ÊTRE.....	17
1.1 Le cogito cartésien	19
1.2 La rupture ontologique heideggérienne	21
1.3 La question heideggérienne de l'oubli de l'être.....	23
1.4 L'être-au-monde.....	29
1.5 De l'oubli de la communauté.....	34
CHAPITRE 2 : L'IMPOSSIBLE COMMUNAUTÉ.....	41
2.1 L'éclatement du sujet de l'expérience	44
2.2 L'expérience en tant qu'autorité	45
2.3 L'ouverture du sujet par la destruction du projet.....	49
2.4 La communication comme ouverture de la communauté	52
2.5 De la communauté impossible	58
2.6 De la communauté, de l'impossible et du politique.....	61
CONCLUSION.....	65
1. Sommaire	67
2. La communauté en tant que lieu du non-lieu.....	71
BIBLIOGRAPHIE.....	76

INTRODUCTION

La blessure que nous nous causons - ou bien dont nous émergons - lorsque nous nous « altérons », en entrant en rapport non seulement avec l'autre mais avec l'autre de l'autre, proie lui aussi de la même et irrésistible impulsion expropriatrice. Cette rencontre, cette chance, cette contagion, plus intense que n'importe quel cordon immunitaire, c'est la communauté.
(Esposito, *Communitas*.)

La notion de communauté renvoie à l'une des fantaisies les plus persistantes de l'époque moderne. En quelque sorte, la communauté est la fiction première des sociétés, car elle est toujours la forme primaire, voire archaïque, par laquelle le lien de socialité est pensé. De fait, la catégorie de communauté demeure un signifiant multipliant les signifiés dont les prédicats ne tarissent pas. Catégorie en amont de toute la philosophie occidentale et en aval de tout projet contemporain (communauté européenne, communauté nationale, communauté internationale, éthique de la communication), la notion de communauté demeure polysémique. D'une part, liée à tout projet à venir et, par ailleurs, porteuse d'adhérence lourde de charges (*Volksgemeinschaft*), la notion de communauté fait souvent appel à un passé lointain, à un espace nostalgique et idéalisé se basant sur des relations sociales harmonieuses. En son inlassable convocation, quand elle ne renvoie pas à « l'essentialisme

identitaire de collectivités closes, homogènes et pures¹ », la communauté « est un bien, une valeur, une essence que nous pouvons, selon le cas, perdre et retrouver, comme quelque chose qui nous a déjà appartenu et qui pourra donc nous appartenir de nouveau². »

Nous tenterons néanmoins de saisir la notion de communauté sans dériver dans les écueils de l'actualité prenant forme dans nombre de débats et de discours. Aussi, nous résisterons aux théorisations communautaristes par cela même qu'à notre sens, la notion de communauté est avant tout révélatrice de la déchirure opérée par la modernité en la transformation du rapport à la propriété de la civilisation³. Ainsi, dans le cadre de ce travail, la convocation du concept ne devrait pas présumer une analyse d'un naturel géographique, symbolique et moral traduisant un lien mystique à travers lequel l'unicité du Divin reprendrait forme. De plus, nous nous écartons du point de rencontre unissant pratiquement tous les auteurs soit : la communauté est ce qui permet de désigner un bien, un plein – à créer ou à protéger, car nous nous éloignerons de toute dialectique liant la communauté à la propriété d'une part parce que les études en ce sens abondent et, par ailleurs, parce qu'à notre sens :

Le commun n'est pas caractérisé par le propre, mais l'impropre – ou plus radicalement par l'autre. Il est caractérisé par le fait que la propriété soit, partiellement ou intégralement, vidée et renversée en son négatif par une dépropriation qui investit et décentre le sujet propriétaire, le forçant à sortir de lui-même, à s'altérer⁴.

Notre tentative n'aura nulle ambition encyclopédique au sens où notre objet n'est pas de nous attarder à la genèse conceptuelle de la notion ou encore aux diverses théorisations sous lesquelles elle prend forme. En fait, nous travaillerons sur la notion

¹ Stéphane Vibert, *La communauté est-elle l'espace du don ? De la relation de la forme et de l'institution sociale* (1^{re} partie), Paris: MAUSS, n° 24, 2004b, p. 353.

² Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris : PUF, 2000, p. 5.

³ Par propriété, ce qui est entendu est le rapport propre de l'individu avec ce qu'il a, ce qu'il est et avec les autres.

⁴ Esposito, *op.cit.*, p. 20.

de communauté en tant qu'être-ensemble. Précisément, nous entendons la communauté en tant qu'être-là-avec ou être-en-commun pour reprendre la formule de Nancy⁵. Notre question de recherche se déploie comme suit : comment l'être-en-commun (ou la communauté) implique un être-hors-de-soi de chaque individu de telle sorte qu'aucune communauté ne puisse se désigner par l'appartenance ? Deux auteurs seront ainsi essentiels à notre tâche, soit Heidegger et Bataille puisque l'horizon philosophique sur lequel se profilera notre démarche est la question heideggérienne de l'oubli de l'être et l'idée d'impossible communauté positive développée par Bataille. L'intérêt pour la science politique d'une telle entreprise est que nous réfléchirons à partir de deux œuvres singulières au lien de socialité ou, pour le dire autrement, nous nous pencherons sur le fondement du politique en nous arrêtant à la question d'être-en-commun. Notre effort consistera donc à rencontrer les textes dans leurs puissances brutes mais avant de circonscrire la perspective que nous adopterons sur la notion de communauté, enfonçons-nous dans la revue de la littérature afin, d'une part, de rendre compte partiellement des figures qu'a pu prendre l'être-avec dans la sociologie et la philosophie politique et, par ailleurs, de détailler l'historicité dans laquelle notre tentative s'insère.

⁵ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois, 1986.

1. Les figures de la notion de communauté : la sociologie politique

Ferdinand Tönnies, dans son ouvrage *Communauté et société*, sera le premier à opérer une distinction nette entre la catégorie de communauté (*Gemeinschaft*) et celle de société (*Gesellschaft*). Pour Tönnies, la communauté désigne la forme de socialisation dans laquelle les sujets « en raison d'une extraction commune, d'une proximité géographique ou de la défense de valeurs identiques » ont atteint un tel degré d'accord qu'il y a entre eux une approbation incontestable des comportements de tout un chacun. À l'inverse, la société est le lieu où l'individu n'agit qu'en fonction de considérations rationnelles visant la maximisation des profits individuels. Spécifions que pour Tönnies, plus une société se développe et s'élargit, plus elle tend à refouler, puis décomposer les liens communaux de sorte à former une société. En fait, c'est par les concepts de communauté et de société que Tönnies tente d'expliquer la modernité en tant que mouvement organique. Ainsi, autant le concept de communauté que celui de société représente un type de volonté humaine qui est à comprendre comme une force vitale au fondement de la liberté humaine. La communauté est en ce sens une volonté première ou encore une volonté organique caractérisée par l'instinct humain, l'habitude et la mémoire. C'est une « expression de la nature même, qui détermine moyens et fins indissolublement liés selon les plaisirs ressentis tels qu'ils résultent de la spontanéité, de l'accoutumance et des souvenirs⁶ ». En fait, la volonté première est inscrite dans le passé et inclut dans son mouvement (qui est intériorité) une extériorité par une relation à l'extérieur. Tönnies reprend aussi une idée hégélienne en affirmant que la volonté première se caractérise par la substance concrète de l'esprit d'un peuple et que c'est cette dite volonté – en tant que

⁶ Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris: Vrin, 1938, p. 18

« solidarité de l'organe et de la fonction⁷ » – qui permet à la communauté d'être politique. Le deuxième type de volonté est la volonté élective ; celle-ci est propre à la société. C'est un mouvement qui a pour finalité le choix, le calcul et l'activité intéressée. La volonté élective s'appuie sur la volonté première, mais elle est fondamentalement tournée vers l'avenir.

Chez Tönnies, il existe trois types de communautés s'exprimant à différents niveaux, soit : la famille, le village et la petite ville. La communauté peut être décrite par la concorde et l'harmonie permettant la protection, la préservation et le respect des individus. En fait, les individus font partie d'un tout les dépassant et sans lequel ils n'existeraient pas. Les liens sociaux qui naissent d'un rapport fusionnel (mère-enfant) vont se prolonger à la sphère de l'amitié puis s'étendre de façon à établir une communauté spirituelle. À l'inverse, la société doit se comprendre comme une cohabitation d'individus sans liaison naturelle. Malgré l'existence de points communs entre les individus, la société ne se fonde pas sur un communisme (une mise en commun), mais plutôt sur un socialisme. Pour le dire autrement, la société se base sur la séparation, car les liens unissant les individus reposent sur des conventions et un artefact. De plus, à cause de l'atomisation résultant de l'industrialisation, les gens vivent dans la solitude et l'isolement. Selon Tönnies, la société est faite par et pour les intellectuels et les commerçants. Les premiers préférant la raison arbitraire à la foi pieuse, et les seconds ayant comme unique valeur sociale l'échange.

Après Tönnies, relevons que Durkheim a écrit sur la communauté en effectuant une analyse critique du livre de Tönnies dans l'article *Communauté et société selon Tönnies*. Tout en acceptant l'idée tonnisienne qu'il existe deux types de société soit la *Gemeinschaft* et la *Gesellschaft*, Durkheim se distancie de l'idée selon laquelle la société proviendrait du développement progressif de l'individualisme qui entraînerait

⁷ *Ibid.*, p. 18.

une mécanisation des liens sociaux. Pour Durkheim, la vie dans les grandes villes – vie que Tönnies associe à la société – est composée de liens de socialité tout aussi naturels que ceux du village ou encore ceux de la corporation :

[...] la vie des grandes agglomérations sociales est tout aussi naturelle que celle des petits agrégats. Elle n'est ni moins organique, ni moins interne. En dehors des mouvements purement individuels, il y a dans nos sociétés contemporaines une activité proprement collective qui est tout aussi naturelle que celle des sociétés moins étendues d'autrefois⁸.

Ainsi, les villes, malgré leur étalement urbain et leur densité démographique, ne sont pas moins organiques, et n'ont pas moins d'intériorité que la famille ou le village. De plus, si la société découle de la communauté, il serait selon Durkheim antinomique d'avancer une opposition en ce qui a trait à la matière même dont chacune de ces formes se compose. En effet, comment la communauté, matière purement organique, peut-elle donner forme à une société mécanique effaçant toute trace organique de son origine ? Cependant, il importe de préciser que tout en prétendant dépasser la pensée de Tönnies, Durkheim va reprendre celle-ci à son compte en l'inversant. En effet, dans l'ouvrage *De la division du travail social*, Durkheim va affirmer que la solidarité mécanique (associée à la société chez Tönnies) se caractérise par l'unanimité émotionnelle et cognitive. Conséquemment, la synthèse des individus est solidement fondée sur l'intégration sociale. La solidarité mécanique implique donc une unité absolue excluant toutes distinctions entre les individus. Au contraire, la solidarité organique (caractérisant la communauté chez Tönnies) découle de la division du travail et de la contrainte coopérative. Celle-ci implique qu'il existe une grande différence individuelle entre les sujets.

⁸ Emile Durkheim, Émile, *Communauté et société selon Tönnies*, [En ligne], http://classiques.ugac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_13/tonnies.html, [page consultée le 1^{er} février 2008], 1889, p. 8.

La singularité de la pensée de Durkheim repose sur l'idée que la force du lien social ne se détermine pas par son caractère politique ou utilitaire, mais plutôt par son attribut moral. Néanmoins, à notre sens, Durkheim n'apporte rien à la distinction opérée par Tönnies. Au contraire, la simplification de la pensée du sociologue allemand empêche de voir que tout l'apport de Tönnies réside précisément dans la mise en forme et dans la synthèse des dichotomies caractérisant les écrits de certains auteurs classiques. Par ailleurs, la réflexion de Tönnies – au-delà de l'influence non avouée qu'elle aura sur la pensée de Durkheim – déteindra aussi sur la théorie des idéaux types de Weber ainsi que sur son questionnement ayant trait d'une part à l'unité de l'Allemagne et d'autre part au consensus social. En outre, dans l'ouvrage *Économie et société*, Weber reprend et raffine la distinction entre communauté et société à travers les concepts de communalisation et de sociation. Pour Weber, la *Gesellschaft* ne se distingue pas de la *Gemeinschaft* par l'individualisme et le manque de lien social, mais par la rationalité des rapports entre les membres. Les groupes relevant de la communauté sont la famille, la paroisse, la fraternité, le syndicat aussi bien que la relation amoureuse. À l'opposé, les membres d'une société (ou d'une association) sont unis par un contrat qui, pour durer dans le temps, doit être substitué par un esprit communautaire. Relevons que Weber pose l'existence de quatre groupes sociaux. D'une part, il distingue les groupes d'intérêts qui sont ou bien des sociétés reposant sur le contrat, ou bien des groupes ayant des fins collectives. D'autre part, il souligne certains groupes (les communautés) qui reposent sur un sentiment subjectif d'appartenance mutuelle. Selon Weber, ces groupes se fondent sur des réactions affectives ou relèvent de la culture voire de la tradition. En fait, les liens de communalisation impliquent que l'orientation de l'action sociale repose sur des sentiments subjectifs d'appartenance. C'est donc dire que la communauté est endogène ; à savoir que ses membres sont déterminés en fonction de leur appartenance à un groupe d'origine. En contrepartie, les liens de sociation sont des relations sociales fondées sur le compromis d'intérêts motivés. La vision de Weber est moins dichotomique que celle de Tönnies, car il n'y a pas d'opposition entre deux

types de socialité, mais plutôt un continuum entre la communalisation et la sociation. Par contre, autant chez Tönnies que chez Weber, une connotation morale est accordée à la catégorie de la communauté.

2. Les figures de la notion de communauté : la philosophie politique

Bien que l'on attribue souvent la notion de communauté à Tönnies, la réflexion sur le vivre-ensemble ou, pour le dire autrement, sur les liens de socialité remonte à Aristote, puisque la réflexion sur les formes de socialisation de l'être humain est engagée par le concept de *koinōnia* qui « regroupe aussi bien les différents types d'union humaine reposant sur l'accord (promesse, contrat) que les formes fondamentales "naturelles" de la coexistence au sein du foyer, de la communauté et de la tribu⁹ ». Ainsi, l'homme est nécessairement un animal social, un *zōon koinōnikon*.

Par ailleurs, la pensée de Rousseau sur la notion de la communauté est primordiale, voire incontournable, car celle-ci se trouve au croisement des mondes ancien et moderne. Le concept de communauté est donc un thème cristallisant une contradiction entre passé et présent. Contrairement à Hobbes, Locke ou Hume, l'idée d'association présente dans *Du contrat social* ne s'enracine pas dans une vision empiriste basée sur une liaison des avantages mutuels¹⁰ mais plutôt sur un échange (liberté naturelle contre liberté conventionnelle) et une transformation de l'homme en citoyen. Par ailleurs, Rousseau est le premier philosophe à renouveler les prémisses classiques du droit naturel ainsi que la conception contractualiste de la société en

⁹ Alex Honneth, « Communauté », In Canto-Sperber M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris : PUF, 1996, p. 272.

¹⁰ Arthur Ripstein, « Universal and General Will », *Political Theory*, Aug., vol.22, no. 3, 1994.

donnant « de nouveaux contenus aux concepts majeurs¹¹ ». Ce faisant, alors que certains concepts sont empruntés à la tradition, d'autres se voient « [chargés] de contenus politiques et idéologiques nouveaux [adaptés] à la problématique issue de son diagnostic de l'époque et du jugement moral de la crise que traverse la société¹² ».

Chez Rousseau, le lien social – originellement une union de besoins mutuels – précède toute convention. Lien purement contingent, archaïque, liant l'homme à l'homme ; l'homme à ses besoins. La communauté archaïque, résultat d'une réunion forcée de même que de la fragilité de l'homme solitaire face à la nature, préexiste donc à toute convention. La communauté politique qui découle de cette association primitive et qui a pour objectif d'épurer celle-ci du mal est pour Rousseau une tentative de corriger l'organisation sociale archaïque en fondant un nouvel ordre respectant la liberté et, par prolongement, l'égalité entre les hommes. En fait, pour Rousseau, à la base de toute société, il existe un engagement librement consenti ; le lien ne pouvant originellement procéder que de l'accord unanime de volonté libre. Pourtant, les sociétés existantes se caractérisent par la violation de la liberté des hommes, car « l'homme est né libre, et partout il est dans les fers¹³ ». Le lien social repose donc principalement sur la domination, la force ou l'échange. La communauté politique à construire a donc pour objectif de résoudre le problème de l'association tout en respectant la liberté de l'homme puisque pour Rousseau il s'agit de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ». La communauté est donc un bien public, un corps politique ayant pour fondement

¹¹ Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, Paris : Mouton, 1974, p. 319.

¹² *Ibid.*, p. 319.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris : Flammarion, 2001, p. 51.

l'association autour d'un intérêt commun afin qu'il puisse y avoir une liaison intime entre les individus.

Le lien social formant le pacte d'association est un lien par et entre les individus. Il est formé par ce qu'il y a de commun entre les multiples intérêts particuliers. En fait, le pacte d'association est un acte de don de soi puisque « chacun [...] met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et [...] reçoit] en corps chaque membre comme partie indivisible du tout¹⁴. » Le contrat social implique donc l'aliénation de la volonté de chacun pour qu'une volonté générale puisse prendre forme. Le fondement du contrat social est par conséquent l'aliénation totale des droits individuels au profit de la communauté, car « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres¹⁵. » L'aliénation est totale parce que les droits particuliers sont effacés. Par ailleurs, comme chacun se donne à tous selon des règles s'appliquant à tous, en finale l'individu ne se donne à personne qu'à lui-même. L'acte d'association est alors un engagement réciproque et contractuel qui lie l'individu doublement : d'une part « comme membre du Souverain envers les particuliers¹⁶ » et, par ailleurs, « comme membre de l'État envers le Souverain¹⁷ ».

Ce que Rousseau engage comme réflexion politique est de l'ordre de l'hypothétique. Partant des représentations de Rousseau, Kant sera le premier à produire une philosophie de l'histoire. En fait, chez Rousseau, il n'y a pas de finalité à l'être humain, car l'homme est borné par sa liberté naturelle. Tout ce que celui-ci peut faire, c'est s'adapter et repenser le contrat social de façon à concilier les multiples volontés. Tout en accueillant l'œuvre de Rousseau, Kant tente plutôt d'organiser les

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷ *Ibid.*, p. 58.

représentations liées à la nature et à l'espèce humaine afin de comprendre comment concilier la méchanceté foncière de l'homme avec la sagesse de la nature. En tentant de déterminer comment lier des égoïsmes à un vivre-ensemble, Rousseau finit par poser que l'humanité n'a pas pour fin la communauté, mais l'adaptabilité. L'objet de Kant sera plutôt d'établir comment une entente pure entre libertés pures peut prendre forme de façon à établir une communauté. D'ailleurs, il posera dans le texte *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* que « le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit¹⁸. » La finalité la plus complète de la culture est donc le développement d'une communauté qui n'a aucun contenu déterminé si ce n'est celui des impératifs catégoriques. Ainsi, tout comme chez Rousseau, chez Kant, la communauté est une catégorie idéale traduisant le mouvement dynamique de la mise en relation des individus dans leurs actions réciproques, mais plus précisément, la communauté est l'unité juridique donnant lieu à une réalité partagée en transformant une multitude d'individus en membres égaux composant un *Tout*. Seulement, il importe aussi d'ajouter que chez Kant, le monde s'établit sur des bases morales et non ontologiques. Cela étant, la communauté « est simplement position réelle de l'existence¹⁹ », car d'une part l'homme appartient au monde avant même de s'appartenir et par ailleurs, parce que la « communauté se donne sous la forme injonctive d'une loi²⁰. » *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* défend donc l'idée que la finalité politique de l'homme se manifeste par l'incarnation de la raison dans la politique. C'est que pour Kant, le but de l'homme est l'estime raisonnable de soi. Ainsi, bien que l'homme soit a priori un animal débile, il est avant tout un animal muni de raison. En fait, la nature qui procède avec une grande économie de moyens semble avoir battu son record avec l'homme. C'est comme si elle avait voulu accorder un minimum à l'homme pour

¹⁸ Immanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris : Gallimard, 1980, p. 186.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois, 1986, p. 203.

²⁰ Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris : PUF, 2000, p. 108.

qu'il accomplisse le maximum : très faible physiquement, il est compensé par la perfectibilité de sorte que l'homme doit travailler, peiner et construire pour se rendre la vie possible. L'entreprise humaine est donc une vaste entreprise de transformation de la nature grâce au déploiement de la raison. D'un autre point de vue, puisque toutes « les dispositions naturelles sont destinées à se développer de façon exhaustive²¹ », la raison a sa raison d'être dans l'ordonnement d'une communauté de droit. Toutefois, comme le démontre *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, l'insociable sociabilité est la principale caractéristique des hommes. L'homme est porté vers son prochain non par fraternité, mais pour satisfaire son « désir insatiable de posséder ou même de dominer²². » La seule régularité chez l'être humain est donc son désir que tous participent à la réalisation de son bonheur. Étant donné cette inclination à la domination, il est impossible de vivre dans un état de liberté sauvage, car « le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit²³. » Ainsi, dans un état de liberté, chaque être humain est une menace pour l'autre. Le contrat est donc induit par un état de détresse généralisée : il est instauré non par la raison, mais par l'épouvante. La formation d'une république n'est conséquemment pas le germe d'un avancement moral, mais la seule solution qui permet de supprimer le penchant naturel à l'égoïsme chez l'être humain.

²¹ Kant, *op.cit.*, p. 189.

²² *Ibid.*, p. 193.

²³ *Ibid.*, p. 195.

3. Angle d'analyse : Penser le politique à partir de l'être-ensemble

Comme nous l'avons souligné plus haut, notre objectif n'est pas d'effectuer une recension exhaustive de l'évolution et des multiples conceptions de la catégorie de communauté. La convocation de tous ces auteurs nous permet essentiellement de relever qu'il existe deux perspectives du social : l'une holiste, l'autre individualiste²⁴. De façon schématique, l'individualisme ontologique repose sur l'idée que le lien de socialité est un agrégat ; que les totalités sont fictionnelles et déterminées par les actions individuelles²⁵. De surcroît, puisque les tous sociaux sont perçus comme des abstractions, ceux-ci ne peuvent avoir de propriétés globales. Les théories du contrat social, la pensée des Lumières et la sociologie weberienne s'inscrivent dans un tel plan. Inversement, l'holisme ontologique postule que la nature et la société sont des tous transcendants aux membres. Ici, le lien de socialité précède le sujet social et détermine les sentiments, les pensées et les actions de chaque individu²⁶. Un tel paradigme peut être lié au romantisme, à la pensée de Durkheim aussi bien qu'à celle de Tönnies.

À ce premier commentaire, il nous faut en ajouter un second, plus essentiel. Dans le corpus littéraire cité, le lien de socialité est pensé sous le terme d'association ou plus généralement de vivre-ensemble. Le vivre-ensemble est entendu comme principe d'ordonnement ou de mise en forme du politique ou du social. Les formes du vivre-ensemble sont multiples et pour n'en nommer que quelques-unes, nous pouvons faire appel aux catégories de nation, de communauté, de commune ou encore de famille d'un point de vue social ou de régimes politiques selon une perspective politique. Cependant, le politique n'est pas qu'une forme, un espace ou un lieu

²⁴ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*. Paris : Seuil, 1983.

²⁵ Mario Bunge, *Finding philosophy in social science*, New Haven: Yale University Press, 1996.

²⁶ *Ibid.*

d'organisation, de régulation et de possibilisation. C'est aussi et même dans la perspective qui nous intéresse, une liaison, une inclinaison des êtres les uns envers les autres. Nous saisissons donc le politique à travers la notion d'être-ensemble et en cela, la notion d'être est l'embryon même de notre projet.

Indubitablement, le lien de socialité aurait pu être appréhendé par un questionnement sur la nation, la société ou encore sur le corps politique. Néanmoins, la catégorie de la communauté nous apparaît incontournable, car elle semble traduire la première réponse à l'effacement des horizons classiques tels le royaume, la principauté ou encore la communauté religieuse. Plus précisément, par notre interrogation sur la catégorie de communauté, nous questionnerons la manière dont les individus sont déjà, et encore et toujours, les uns avec les autres. Autrement dit, comment l'être humain est originellement et essentiellement un être-avec ? Ainsi, tout en travaillant la thèse que l'apriorisme de l'homme est la communauté, nous tenterons aussi de saisir comment la proximité dans la relation à l'autre souffre toujours d'un espacement, d'une distance nécessaire à l'autonomie du sujet. Déjà, il nous faut affirmer que nous réfutons toute hypothèse posant l'être-avec comme une juxtaposition d'êtres puisque :

Nous sommes en commun, les uns avec les autres. Que veulent dire cet « en » et cet « avec » ? [...] « Avec » « ensemble », ou « en commun » ne veut évidemment pas dire « les uns dans les autres », ni « les uns à la place des autres ». Cela implique une extériorité (Même dans l'amour, on n'est « dans » l'autre qu'à l'extérieur de l'autre, et l'enfant « dans » sa mère est lui aussi, quoique tout autrement, extérieur dans cette intériorité. Et dans la foule la plus rassemblée, on n'est pas à la place de l'autre.) Mais cela ne veut pas non plus simplement dire « à côté », ni « juxtaposés »²⁷.

²⁷ Nancy, *op. cit.*, p.221.

À reprendre Nancy, l'être-en-commun doit traduire la proximité qui existe toujours dans la distance entre les êtres. L'être-en-commun n'est pas un sujet, mais un (état étant) être, un acte où il importe de faire exister l'avec (de l'être-avec ou de l'être-ensemble) en étant en commun. Ce n'est donc pas sur le mode du transitif, mais par opposition, celui de l'intransitif (la communauté en tant que mouvement toujours déjà-là et toujours en formation) que nous rendrons compte de la catégorie de la communauté. Ce travail nous conduira finalement à nous demander si une communauté peut se désigner comme sujet substantiel. En cela, notre tentative doit tenir compte de la question heideggérienne de l'oubli de l'être, car à notre sens, Heidegger répond et dépasse l'aporie de l'un individuel et du tout collectif, tout en traitant du politique à partir de l'être.

Notre étude se divisera donc en deux chapitres. Le premier chapitre portera sur la question heideggérienne de l'oubli de l'être et la pertinence d'une analyse existentielle de la question de l'être-au-monde. En fait, nous déterminerons dans ce premier chapitre comment une étude sur la notion de communauté ne peut faire l'économie de la question de l'être. Nous exprimerons donc que pour Heidegger l'homme séjourne toujours et déjà dans le monde et que l'Ek-sistence est un mode proprement humain caractérisé par le souci qui ouvre l'être à l'autre. Nous déterminerons d'abord en quelle mesure la notion d'être est fondamentale à toute pensée de la communauté pour ensuite détailler que l'être est *Dasein* puis *Mitsein* (être-avec) de sorte que l'être-au-monde implique un dépassement extatique. Finalement, nous aborderons les limites et les contradictions de la pensée heideggérienne sur la notion de communauté en faisant référence à la dérive du §74 d'*Être et temps* dans laquelle Heidegger associe le *Dasein* à la notion de peuple selon une historialisation destinale qui pose la réalisation de l'homme comme œuvre selon des critères d'appartenance.

Notre second chapitre traitera de l'idée d'impossible communauté développée par Bataille. L'exposition de la pensée de Bataille traduit le non-dit de la philosophie de

la communauté de Heidegger²⁸ nous permettant ainsi de dépasser l'aporie du raisonnement de Heidegger. En filigrane de ce chapitre, deux questions sont convoquées par chacun des concepts d'importance : comment se fait-il que le sujet ne puisse appartenir à la communauté ? et comment se fait-il que la communauté ne puisse se saisir de façon substantive ? Nous verrons, par l'exposition des concepts de non-savoir et d'extase comment l'être, qui est caractérisé par un principe d'insuffisance, est toujours porté vers l'autre de sorte que celui-ci est nécessairement fragmentaire. Ces paramètres nous disposeront à étudier la prémisse d'impossible communauté. Contrairement à Heidegger, il s'agit d'une communauté qui est à entendre comme une négativité sans emploi : une communauté qui n'est pas concernée par son achèvement, sa reproduction ou encore sa conservation.

²⁸ Esposito, *op.cit.*, p. 141.

CHAPITRE 1 : L'OUBLI DE L'ÊTRE

Nous ne pouvons nous donner, disait cette voix: nous n'appartenons qu'à nous mêmes.
(Joyce, Dublinois.)

Entendre la communauté comme un être-ensemble ou être-en-commun place le concept d'être au centre de notre questionnement. En fait, un questionnement sur le concept d'être est à notre sens le prélude de toute réflexion sur l'être-ensemble. Ce faisant, la communauté est pour nous une catégorie existentielle²⁹ qui ne peut se soustraire à la question qu'est-ce que l'être ?, qui nous mène sans équivoque à l'œuvre philosophique d'*Être et Temps* de Heidegger où sont développés les concepts de *Dasein* et de *Mitsein* – concepts essentiels à notre entreprise.

À la question « qu'est-ce que l'être ? », Heidegger nous indique que seule la question permet l'appréhension de l'être. L'être est donc une question et comme celui qui questionne est l'homme, il nous faut, pour comprendre l'être, questionner

²⁹ La catégorie d'existentielle doit être comprise au sens de l'ontologie de l'étant existant qui s'effectue à partir de l'être-au-monde. Il s'agit donc d'une analyse du phénomène de l'être afin de déterminer le sens de l'être en questionnant les structures de l'être qui rendent compte de l'existentialité de celui-ci. L'existential caractérise la structure a priori de l'existence (selon le mode ontologique) tandis que les catégories caractérisent l'être de l'étant qui n'est pas sur le même mode d'être du *Dasein* (mais qui se fonde dans la structure existentielle du *Dasein*) Ce faisant, l'être du *Dasein* n'est pas catégorisable. Le *Dasein* est l'étant concerné par le sens de l'être. Ce n'est pas l'homme mais l'homme pensé par rapport à son rapport à l'être. Le mode d'être du *Dasein* est l'existence.

l'homme. Mais comme l'homme est celui qui pose la question de l'être, on ne peut comprendre l'être sans l'homme et l'homme sans l'être. C'est donc dire que pour Heidegger, il n'y a pas d'homme sans être et pas d'être sans homme. Ce va-et-vient constant entre l'être et l'homme est un cercle herméneutique que Heidegger désigne sous le terme de *Dasein*. Le *Dasein* est en fait l'ouverture, la possibilité, l'être-là qui implique que l'homme est autre chose qu'homme ; l'homme est *Dasein*. Le concept de *Dasein* suppose que l'essence de l'homme est d'être toujours déjà hors de lui-même. En étant hors de lui-même, l'homme est dans l'être, dans l'autre ou dans le monde. L'homme en étant toujours hors-de-soi est corollairement d'abord et avant tout dans le monde et avec les autres. La cohabitation est donc constitutive de l'être puisque celui-ci est originellement et avant tout avec les autres. Cet être qui tout en étant un *Dasein* est aussi un être-avec. C'est ce que Heidegger nomme le *Mitsein*. Le *Dasein* et le *Mitsein* sont des catégories qui se rapportent à l'étant et sont incontournables à toute tentative de saisir l'être-ensemble de façon existentielle et non catégorielle.

Ce premier chapitre portera sur la question heideggérienne de l'oubli de l'être et la pertinence d'une analyse existentielle de la question de l'être-au-monde. En fait, nous déterminerons dans ce premier chapitre comment une étude sur la notion de communauté ne peut faire l'économie de la question de l'être. En cela, notre tentative doit tenir compte de la question heideggérienne de l'oubli de l'être, car à notre sens Heidegger répond et dépasse l'aporie de l'un individuel et du tout collectif tout en traitant du politique à partir de l'être. Nous exprimerons donc que pour Heidegger, l'homme séjourne toujours et déjà dans le monde et que l'existence³⁰ (ek-sistence) est un mode proprement humain caractérisé par le souci qui ouvre l'être à l'autre. Ce

³⁰ Le mode d'être du *Dasein* est l'existence c'est-à-dire que l'être de l'étant est toujours concerné par le sens de l'être, par la possibilité d'être ou non lui-même. Ici, relevons aussi que Heidegger s'éloigne de la notion d'existencia des Grecs et développe celle d'existence non-statique mais ex-statique caractérisant le *Dasein* qui, en son essence, a le pouvoir d'être et par son engagement dans le monde et sa mise en jeu constante est existence.

chapitre nous conduira finalement à nous demander si une communauté peut se désigner comme sujet substantiel. Avant de détailler l'apport de Heidegger, il nous faut cependant survoler brièvement la perspective historique dans laquelle notre propos s'enracine.

1.1 Le cogito cartésien

En 1880, après quarante ans de crise, la suffisance de la raison et son autonomie sont remises en cause. L'être humain se pose dès lors à l'encontre de l'idéologie dominante de la raison qui se donne elle-même les moyens, et l'Occident passe alors de l'âge classique à l'âge moderne. Cette transformation radicale de la rationalité passe aussi bien par les découvertes scientifiques que par le déchirement du sujet classique qui était jusqu'alors transparent à lui-même. Il nous faut ici ouvrir une parenthèse pour rappeler que Dieu était le concept essentiel de la pensée occidentale. Avant Descartes, la connaissance possible impliquait qu'il y ait une consubstantialité entre ce qui est et ce que je suis. La connaissance supposait une perte du sujet en elle-même. Descartes marquera une différence entre la substance pensante et la matérialité. La consubstantialité sera alors remplacée par l'hétérogénéité de la représentation avec elle-même. Il s'ensuit que ce sont les idées internes au sujet que celui-ci ordonne de façon rationnelle. Forcément, une distinction est posée entre le sujet et le corps ; entre le moi qui pense et le corps³¹. En fait, pour Descartes, le propre de la raison est son intelligibilité face à elle-même. Aux fins de sa démonstration – dont le doute est la règle fondamentale – Dieu, pour Descartes, reste

³¹ Par exemple, la prémisse cartésienne: « je pense donc je suis ».

un concept fondamental, car il ne peut concevoir le monde sans lui supposer l'existence – le Dieu de Descartes, un Dieu désanthropomorphisé est concrètement la garantie qu'il existe un monde extérieur au sujet. Ce n'est pas un Dieu religieux, mais un Dieu dont l'unique fonction est de garantir une rationalité en dehors du moi qui correspond à la réalité extérieure, car si la réalité n'existe pas, cela impliquerait qu'il ne puisse y avoir de matérialité. En ce sens, Dieu est la cause du soi. Dieu est conséquemment sans antériorité et existe de toute éternité.

À revenir sur l'entreprise classique, nous pouvons constater que l'unité de la communauté était un présupposé. En fait, depuis Descartes et cela jusqu'à la remise en question du sujet classique, on ne se posait jamais la question de l'unité de la communauté ou de l'être-ensemble parce que la pensée était conditionnée par l'idée de Dieu. Descartes, par exemple, ne pose jamais l'unité de la communauté, du vivre-ensemble, car Dieu permettait l'ordonnement du monde. Dieu avait pour fonction de donner une garantie à la raison d'être du monde ; par son existence, il était implicite à toute réflexion que la communauté des êtres avait un sens et faisait un. Parallèlement, la phénoménologie rompt avec le romantisme et la pensée des Lumières en posant que l'appartenance au monde tout autant que la naturalisation sont le propre de l'homme. Le tournant tient au fait que la naturalisation n'est plus entrevue comme arrachement, mais comme ouverture au monde. Cependant, malgré la tentative de Husserl de renverser le cogito cartésien : « Il n'est pas douteux [qu'il] soit resté prisonnier de préjugés cartésiens et en soit venu à privilégier l'arrachement sur l'appartenance au monde, reniant l'idée d'une originelle inscription au sein du monde³². » De même en est-il pour Sartre qui représente un moment majeur en tentant de réconcilier la tradition française et la phénoménologie allemande, en s'efforçant de lier l'en-soi au pour-soi. En fait, Sartre opère une tournure en posant que le pour-soi est un mode d'être échappant à l'identité du fait qu'il y a une

³² Robert Legros, *L'Idée d'humanité*, Paris: Grasset, 1990, p. 225

distanciation du sujet d'avec lui-même. Pour Sartre, la liberté implique l'existence d'un monde et ce monde existe parce que l'être en a conscience:

Le cogito (la pensée en tant qu'elle se retire pour penser elle-même) ne se découvre jamais sinon en situation, et est cependant resté dépendant, à la suite de Husserl également, d'une compréhension de l'homme comme cogito, comme conscience, comme sujet, en sorte qu'il n'a cessé d'interpréter toutes les formes de naturalisation comme des expressions d'une mauvaise foi [...]³³.

Encore une fois, l'être est réduit à la connaissance (le sujet « existant » parce que se pensant) oblitérant ainsi l'être en tant qu'essence. Encore une fois, nous sommes dans le cogito créateur du monde puisque Sartre pose l'antériorité du cogito à l'appartenance d'une communauté.

1.2 La rupture ontologique heideggerienne

À ce propos, dans *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger concède à Sartre qu'il est vrai que l'objet peut définir le monde. À cet effet, chaque objet définit un monde précis. Cependant, remarquera Heidegger, la question de l'être fait préséance sur celle du cogito. Heidegger insiste sur l'opposition du sujet et de l'objet en soulignant que Sartre polarise la question de l'être entre ce qui est et ce qui existe pour autant qu'il sache qu'il existe. Il critique d'ailleurs la philosophie qui pose la condition de l'existence avant même l'existence. Pour Heidegger, la philosophie doit rendre compte de l'être, car une différence existe entre l'étant (ce qui participe de l'être) et l'être soit ce qui permet qu'il puisse y avoir quelque chose plutôt que rien. En fait, selon Heidegger, nous avons privilégié la question de l'étant : nous nous demandons

³³ *Ibid.*, p. 232.

comment ça marche au lieu du pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien. Heidegger rompra donc avec le cogito cartésien en déplaçant le questionnement portant sur le « comment » pour le situer sur le « que » :

Il fait sortir l'étonnement rationnel portant sur le « comment » ou sur le « d'où », qui passe traditionnellement pour le frère de la curiosité et que l'on croit capable de produire l'étincelle initiale menant à la recherche des fondements des phénomènes étonnants ; Heidegger insiste au contraire sur un étonnement a-rationnel portant sur le « que », lequel s'enflamme face à la donnée qu'est le monde. Cet étonnement se penche, au-delà même de la question des fondements, au-dessus de l'abîme de ce « miracle de tous les miracles » qui fait que l'étant est³⁴.

En fait, pour Heidegger, ce qu'il s'agit de comprendre c'est la définition de la vérité comme adéquation à la cohérence de la représentation. À dire, qu'il existe pour tout être, une appréhension du monde puisque avant même que le sujet constate qu'il y a quelque chose, il existe un cadre en lui, un a priori, un antécédent à partir duquel il va pouvoir comprendre le monde. Pour Heidegger, l'appréhension du réel passe par les catégories de la métaphysique. Heidegger opère donc le virage qu'il faut l'appréhension du monde pour savoir que l'on existe ; le sujet n'existe pas de lui-même, mais parce qu'il a conscience du monde : un univers déterminé par des significations. En ce sens, Heidegger fait advenir le monde, la communauté autour de l'homme : « tout devient monde autour de l'homme [...]. Le monstrueux ontologique réside dans le fait que tout devienne monde autour d'un être non divin et se dévoile pour lui d'une manière qui a une pertinence à l'égard de la vérité³⁵. » Ainsi pour Heidegger, la question de l'être est première par rapport à celle du cogito et, l'individu s'inscrit dans un horizon ouvert par des significations.

³⁴ Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, Paris : Mille et une nuits, 2000, p.10.

³⁵ *Ibid.*, p. 31-32.

1.3 La question heideggérienne de l'oubli de l'être

En ce sens, pour Heidegger, la philosophie s'amorce par la description des êtres dans leur existence quotidienne et doit avoir pour finalité de relever les structures communes de l'existence. Pour ce faire, les concepts doivent être pensés dans leur radicalité et comme la tradition philosophique a échoué à saisir le monde, une destruction du langage s'impose selon Heidegger. Ce qui est principalement mis au pilori est l'idée cartésienne qu'il existerait deux formes de substances : les choses pensantes (les êtres humains) et les choses matérielles. Par ailleurs, est remis en question la prémisse posant que la relation entre le sujet et l'objet en est une de connaissance où la tâche de la philosophie est d'accéder au monde des objets. Heidegger relève que dans la pensée des classiques, l'être est complètement évacué (dans la contemplation, l'être s'oublie dans la connaissance). Seulement, pour Heidegger, l'entendement du sujet passe par la compréhension du moment où il est plongé en lui-même et non où il se distancie de l'objet. Sans rejeter l'importance de la connaissance, Heidegger en récusé la primauté car ce qui en marque l'antécédence est l'être-au-monde.

L'être selon Heidegger est essentiellement être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*). Cela implique que le monde fait partie de la constitution de l'homme de telle sorte que l'homme n'est pas un égo flottant se positionnant au-dessus des objets. Le *Dasein* ne doit donc pas être conçu comme un sujet distinct des objets, mais comme une expérience d'ouverture au monde où l'être ne se distingue pas du monde et où le monde, est obligatoirement monde commun puisqu'il est toujours déjà invariablement partagé avec les autres.

À ce propos, le premier paragraphe de *Être et temps* a pour objet de montrer en quoi l'analyse du *Dasein* diffère de celle du monde et des objets. Ce qu'il importe

à notre commentaire est de retenir que la réflexion sur le *Dasein* doit être ontologique et non ontique, car le *Dasein* est intrinsèquement lié à l'existence de l'être : « cela signifie que l'on ne peut penser le *Dasein* qu'en termes de chemins, de façons possibles d'exister³⁶. » Effectivement, pour Heidegger, les catégories sont à distinguer des existentiels³⁷ car les catégories sont des déterminations de l'être de l'étant qui ne sont pas de l'ordre du *Dasein* tandis que les existentiels sont des déterminations de l'être qui se rapportent à l'existence du *Dasein* parce « qu'elles se déterminent à partir de l'existentialité³⁸. »

C'est donc par son essence - par prolongement de l'ek-sistence - que le *Dasein* se différencie de tous les étants. Concrètement, l'essence du *Dasein* se déploie par ce qu'il a à être, car « l'essence » du *Dasein* tient à son existence³⁹. » C'est donc dire que l'essence de l'étant qu'est le *Dasein* ne peut se concevoir qu'à partir de son ek-sistence⁴⁰ puisque le *Dasein* se délimite à son être : « l'idée séminale de l'existence, c'est l'être comme à être⁴¹. » Les caractéristiques qui sont attribuées au *Dasein* ne peuvent conséquemment qu'être des modes d'être. Un écart s'impose ici afin de spécifier que le concept d'existence chez Heidegger diffère de la définition des scolastiques ainsi que de celle de l'existentialisme. En fait, pour les scolastiques, « l'existence signifie quelque chose qui se produit dans l'univers ou quelque chose que l'on veut rencontrer dans le monde. Heidegger utilise le terme *Vorhanden* que nous allons traduire par présence pour caractériser ce type d'existence⁴². » De la même façon, Heidegger se détache de l'idée sartrienne que l'existence précède

³⁶ Michael Gelven, *Être et Temps de Heidegger. Un commentaire littéral*, Bruxelles : Pierre Mardaga, 1970, p.50.

³⁷ Les existentiels sont les caractères d'être spécifiques du *Dasein* puisque celui-ci ne doit pas être entendu comme une détermination mais plutôt au sens transitif.

³⁸ Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris: Gallimard, 1927, p.76.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ L'existence se rapporte à l'être-là-devant cependant tandis que l'existence se rapporte à l'étant en tant que qui, l'être-là-devant se rapporte à l'étant en tant que quoi.

⁴¹ Christian Dubois, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris : Seuil, 2000, p. 35.

⁴² Gelven, *op.cit.*, p.50.

l'essence de l'homme, car Sartre « ne fait que reprendre en la retournant la position métaphysique traditionnelle selon laquelle l'homme a une nature ou une essence qui précède son existence⁴³. » L'existence est donc le mode propre du *Dasein* caractérisant son essence. L'être existe. En cela, il n'est pas comparable à l'arbre, au rocher ou à Dieu, mais existe par ce qu'il a à être. L'horizon de l'existence est le temps; nécessairement extatique et qui se déploie selon trois dimensions du *Dasein*: l'être-jeté au milieu de l'étant, l'être jeté et le projet qui est ouverture à et par l'être. C'est ce dernier point qui nous intéresse dans ce travail puisque l'être est projeté dans le monde, il naît pour la mort et ce faisant, il est le seul être à qui il incombe d'exister.

Un autre trait singularisant le *Dasein* est la mienneté au sens où l'être ne peut être que le mien du *Dasein*. Ainsi, l'être du *Dasein* ne s'appartient pas. Simplement, il est « de telle sorte que son être ne peut lui être ni indifférent ni non-indifférent⁴⁴. » Corollairement, l'être du *Dasein* ne peut incomber qu'au *Dasein*. En fait, l'être de l'étant existe dans ses possibilités les plus propres de telle sorte que l'étant a la possibilité, en son essence, de se choisir ou de se perdre. De fait, les deux modes d'être du *Dasein* sont la propriété et l'impropriété qui se fondent sur le fait que le *Dasein* se détermine toujours par la mienneté à comprendre comme l'être-à-chaque-fois-à-moi car « exister est avoir à s'approprier à soi, l'être soi en propre ou improprement est dans la manière du rapport à soi s'accomplissant et non dans la prédonation d'un contenu⁴⁵. » L'impropriété du *Dasein* détermine le *Dasein* dans la concrétude : « dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dont quoi il trouve son plaisir⁴⁶. » Soulignons finalement que le propre du *Dasein* est d'être-à-soi, par une attribution de soi-même permettant de se distancier du *on* (de l'impropre) puisque c'est l'espace de la domination des uns par les autres. Il s'agit de l'espace public de la préoccupation et du bavardage où les autres sont donnés à eux-

⁴³ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁴ Heidegger, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

mêmes comme *on*. Notamment, le monde ambiant immédiat intègre le monde ambiant public où l'utilisable est enclin à la préoccupation collective. Dans le domaine public, le *Dasein* est effacé, indifférencié et anodin. Le *on* n'est rien de déterminé et prescrit le genre d'être à la quotidienneté. L'être-en-compagnie est préoccupé par l'être-dans-la-moyenne. Pour ces raisons, le *on* engendre l'effacement de la primauté aussi bien que de l'originalité et tend à « l'égalisation de toutes les possibilités d'être⁴⁷. » Le *on* libère le *Dasein* de toute responsabilité et le décharge dans la quotidienneté. C'est une détermination par laquelle le *Dasein* est tout et personne. « Chacun est l'autre, personne n'est lui-même. Le *on* avec lequel la question de savoir *qui* est le *Dasein* quotidien trouve sa réponse, c'est la personne à qui tout *Dasein*, à peine s'est-il mêlé aux autres, s'est à chaque fois déjà livré⁴⁸. » En définitive, la distancialité, l'être-dans-la-moyenne et l'égalisation sont de l'ordre de la publicité qui va à l'encontre du propre et de la différence.

À revenir sur l'essentiel, le *Dasein* se dévoile par deux caractéristiques : l'existence et la mienneté. L'existence du *Dasein* se détermine par les possibilités qu'est le *Dasein*. De plus, une analyse ontologique du *Dasein* doit avoir pour point de départ l'existentialité de l'existence dans un mode d'être du *Dasein* qui soit neutre. En cela, il s'agit donc d'avoir pour point de départ le *Dasein* dans son indifférenciation soit, le *Dasein* dans la quotidienneté qui est le « mode selon lequel nous sommes « de prime abord et le plus souvent » hors de nous-mêmes du choix singulier de tel ou tel exister⁴⁹. » Le *Dasein* se caractérise donc par une manière indifférenciée d'exister dont toute détermination d'existence, dont toute quotidienneté provient et revient de ce genre d'être.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁹ Dubois, *op. cit.*, p. 35.

En fait, le *Dasein* est un étant, un être qui permet la constitution ontologique du sujet ou pour le dire autrement, la constitution ontologique du *je*. Le *Dasein* doit être saisi sous le plan de la substantialité, car l'étant du *Dasein* se détermine essentiellement par le *je*, le *sujet* ou encore le *soi-même*. Ainsi, d'un point de vue ontologique, le *Dasein* est « ce qui est déjà et constamment sous-la-main dans et par une région close⁵⁰. » Le *Dasein* quotidien se conçoit donc comme l'être-sous-la-main; soit un mode d'être où c'est le moi qui est à chaque fois l'étant qui permet l'ouverture du *Dasein* en sa quotidienneté. C'est donc dire que le *je* est toujours existentiel et par conséquent, la substance de l'homme ne peut être que son existence. Cependant, puisque ce qui « est » dans l'être-au-monde n'est pas « un sujet sans monde⁵¹ », le *moi* ne peut permettre l'appréhension exhaustive du *Dasein* dans l'être-au-monde car les autres sont toujours là-avec.

Le *Dasein* est au monde : une totalité de significations d'où découle sa compréhension de l'étant intramondain, de lui-même et des autres. Le *Dasein* est, permet et tient l'ouverture car il existe au sens transitif. Il est à lui-même ; il est sa propre clairière en étant « affectivement, compréhensivement, discursivement⁵². » L'être-à doit être entendu d'être-auprès, d'habiter, de séjourner. Si l'être cherche à habiter c'est qu'au départ il est hors-du-monde. C'est donc dire que le *Dasein* est chez soi, existe en se tenant depuis toujours dehors. « La totalité des renvois pour [...] est précisément originée dans un tout autre rapport, un rapport d'être, précisément, l'en-vue-de-soi (*Worum-willen*), dans lequel il faut entendre du même coup l'ouverture à soi et l'autotélie du *Dasein*⁵³. » Ainsi, bien que le *Dasein* a sa fin en lui-même, dans l'être-en-vue-de-soi, il est une ouverture à la préoccupation mondaine. C'est ce dans quoi le *je* se trouve et ce vers quoi il est renvoyé ; ce par quoi il saisit l'étant intramondain. L'ouverture de significations est faite par le *Dasein* et c'est en

⁵⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 106.

⁵¹ *Ibid.*, p. 107.

⁵² *Ibid.*, p. 49.

⁵³ *Ibid.*, p. 43.

elle qu'il se maintient. C'est par et c'est dans cette ouverture spécifiquement qu'il se signifie lui-même à lui-même de par ses possibilités, « la mondanéité du monde : un « signifier » vivant se mouvant dans une totalité de rapports de ce rapport de sens où « la totalité de rapports de ce signifier, nous le nommons la significativité⁵⁴ ». En fin de compte, selon Heidegger, le monde est une ouverture de soi du *Dasein*. Ouverture faite par la compréhension de soi du *Dasein* qui est la condition de possibilité de l'être-à-portée-de-la-main et de l'être-sous-la-main. Le monde qui permet la relation sujet-objet « ou mieux, l'être-au-monde est la condition de possibilité de l'intentionnalité de la conscience⁵⁵ » en tant que condition de la transcendance. En fait, la transcendance est le *Dasein* (préconstituée dans l'être-avec) ouvrant le monde comme projet en frayant le chemin aux autres. En substance, l'ouverture est une significativité ou encore un plan de la mondanéité qui dégage à la coexistence qui appartient à l'être-avec et implique qu'il y a toujours et déjà entente avec les autres dans l'entente de l'être. L'être par rapport aux autres est autonome, il ne se perd pas, ne se construit pas dans la relation à l'autre, mais permet simplement connaissance et reconnaissance.

La « sortie de soi » du *Dasein* peut se comprendre à partir de l'ipséité du *Dasein* au sens où le *je* et le *nous* sont à chaque fois soi-même en étant hors de soi ou pour reprendre une formule de Dubois en tant qu'être-hors-sous-la-main. Il faut comprendre que l'autrui n'est pas un autrui à partir du moi, mais un autrui à partir du monde. « L'identité dit l'impropriété de l'ipséité⁵⁶. » L'identité se déploie à partir de la préoccupation quotidienne du moi. Le *je* se comprend à partir de ce qu'il fait. La compréhension du moi et de l'autrui à partir de l'horizon de la préoccupation donne un champ d'identification où le soi-même se perd en donnant le sujet de la quotidienneté, c'est à-dire le *on*. Ce n'est pas un ego singulier, mais un être public,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁵ Dubois, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

car « personne se donne un champ d'identification constamment pratiqué par le moi⁵⁷. » Le principal souci du *Dasein* est de se distinguer des autres et cela en se distanciant d'eux – mouvement nécessaire pour garder son authenticité et ne pas devenir un *on* indéterminé et indifférencié.

1.4 L'être-au-monde

L'être, nous avons dit, est toujours déjà dans le monde et « étymologiquement, on peut faire dévier le mot « in » de *innan*, habite, être toujours déjà dans une relation de familiarité avec le « monde », s'y retrouver⁵⁸. » L'être est en fait un sujet qui se rapporte au monde comme son objet – objet qui lui est propre ; objet en lui. D'ailleurs, « cette relation doit être comprise comme la relation substantielle qui unit deux substances, deux réalités, relation qui doit alors être comprise dans sa possibilité et son sens⁵⁹. » Il faut donc voir l'être-au-monde comme une structure a priori du *Dasein* existant déterminant l'état du *Dasein* dans le rapport aux autres *Dasein*. Heidegger, en procédant à une ontologie fondamentale, distingue quatre sens au concept de monde. En fait, la notion de monde peut être saisie de façon catégorielle ou existentielle. Catégorialement, le monde fait référence au tout de l'étant qui se trouve à l'intérieur du monde, c'est-à-dire l'étant intramondain telle la nature ou encore à l'être de l'étant intramondain comme la naturalité de la nature par exemple⁶⁰. Existentialement, le monde renvoie au monde dans lequel se trouve le

⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁸ Dubois *op. cit.*, p. 37.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁰ Julien Pasqua, *Introduction à la lecture de Être et temps de Martin Heidegger*, Mobiles: l'âge de l'homme, 1993, p. 43.

*Dasein*⁶¹ ou au sens ontologique existentiel à la mondanéité du monde soit l'apriori qui structure le monde.

Cela étant, l'être de l'étant ne peut se dévoiler que s'il y a monde puisque ontiquement, le *Dasein* est constitué par l'être-au-monde. Soulevons que seul le *Dasein* a un monde car le monde appartient à la structure d'être du *Dasein*. L'appartenance au monde de l'étant se révèle par l'analyse des modes de préoccupations dans la quotidienneté. « L'être-au-monde veut dire [...] être plongé de façon thématique dans la discernation des renvois qui sont constitutifs de l'utilisabilité de l'outillage⁶². » La préoccupation en ce sens provient d'une familiarité avec le monde. Le point de départ de l'analyse est le monde ambiant car l'étant intramondain se présente à l'être en tant que monde d'outils et c'est précisément au sein de l'usage que se trouve la préoccupation en tant que mode de l'existence. La préoccupation est à comprendre comme « besorge : éclatement de l'être-au-monde dans les mille et une tâche d'une vie pas simplement les « soucis » quotidiens au sens de ce qui est pénible, mais l'être absorbé, auprès de l'étant intramondain, dans les « affaires » quotidiennes, la manière quotidienne d'exister au monde⁶³. » En fait, la mondanéité du *Dasein* implique que celui-ci se trouve soi-même quelque part ; précisément dans la réalisation, dans le besoin, dans l'attente ou encore dans la conjuration. Le *Dasein* se trouve dans l'à-portée-de-la-main intramondain (le monde) et l'analyse du monde ambiant démontre que les autres se rencontrent dans le travail à cause de l'outil. L'être-au-monde doit d'une part être entrevu dans l'horizon de la quotidienneté moyenne (le monde ambiant) car c'est là le genre d'être le plus immédiat du *Dasein*. Dans ce contexte, l'être-au-monde moyen fait référence au commerce du monde qui ne se caractérise pas par la connaissance, mais par la préoccupation qui est dotée d'une connaissance qui lui est spécifique. L'étant se

⁶¹ Par exemple, le monde mondain, le monde ouvrier, le monde universitaire, le monde public, le monde privé.

⁶² Heidegger, *op. cit.*, p. 113.

⁶³ Dubois, *op. cit.*, p. 40.

rencontrant dont la préoccupation est l'outil qui est un fait pour l'usage ; un fait pour, en ce sens que l'outil se définit toujours par un rapport entre les choses, car celles-ci n'existent pas pour elles-mêmes puisque l'outil est « ce qui renvoie de quelque chose à quelque chose⁶⁴. »

L'être-au-monde est d'autre part, la constitution fondamentale du *Dasein* qui codétermine tout le mode d'être du *Dasein*. Le *Dasein* propre doit être saisi comme une rencontre dans le monde. Rencontre avec les autres où les autres ne doivent pas être perçus comme étant extérieurs au moi, mais bien plutôt comme son prolongement, car les autres sont « ceux dont le plus souvent l'on ne se distingue pas soi-même ; parmi lesquels on est soi-même aussi⁶⁵. » Le *Dasein* est donc essentiellement voire primordialement un être-là-avec où la proximité aux autres n'est pas un mode catégoriel puisque la contiguïté ne se traduit pas par un assemblage ou une collection d'outils dans le monde. En fait, l'être-là-avec est à saisir de façon existentielle, car l'être est dans le monde avec les autres. L'être est au même lieu, au même temps, pareillement aux autres, en concordance aux autres, car le monde du *Dasein* est un monde commun – le monde est toujours déjà celui qui est partagé avec les autres. En somme, les autres se rencontrent depuis le monde où se tient le *Dasein*.

Le lien vers les autres ne doit donc pas avoir pour point de départ le sujet isolé, car les autres ne se distinguent pas du *je*, mais sont toujours avec les autres : « « Avec » va de pair avec le *Dasein*, « aussi » veut dire à égalité d'être, c'est-à-dire d'être-au-monde discernant et préoccupé⁶⁶. » L'être est en compagnie ou devrait-on plutôt dire, accompagné des autres, car avant toute chose, le *Dasein* partage nécessairement le monde avec les autres. De fait, le monde ne peut avoir pour

⁶⁴ Heidegger, *op. cit.*, p. 104.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 160.

prémisse l'individu, car le monde est monde commun (*Mitwelt*) et l'être du *Dasein* (l'être-au) est toujours un être-avec les autres (*Mitsein*).

L'étant rencontre l'étant au travail, en tant qu'être-avec, en-commun. En fait, les autres se rencontrent au sein du monde ambiant par l'activité qu'ils exercent. Celle-ci détermine l'être du *Dasein*. En d'autres termes, le monde est partagé avec autrui. Le moi est premier et l'autre lui succède en se donnant. Celui-ci est perçu en tant que différence à partir de ce qu'il fait. Autrement dit, à partir de sa préoccupation qui peut être partagée :

autrui n'apparaît pas comme l'autre du moi, ni comme autre moi, parce que je ne me donne pas d'emblée à moi-même comme moi dans mon vécu propre, mais comme être auprès des choses du monde, avec autrui, qui est par là aprioriquement présent pour moi, comme je suis présent pour moi. L'autre *Dasein* est aussi présent : le aussi désigne une mêmeté d'être comme être-au-monde préoccupé de manière circonspecte⁶⁷.

C'est cet horizon de la préoccupation qui donne le champ de l'identification. L'attitude du *Dasein* vis-à-vis du monde est la préoccupation tandis que vis-à-vis d'autrui, il s'agit de sollicitude. « Les caractères d'être du *Dasein* montrent que bien que l'être « de » l'étant est un être « pour » l'étant⁶⁸ », l'être du *Dasein* est un être-vers-autrui. La préoccupation s'entreprind avec, pour ou contre les autres. Dans préoccupation, il existe le souci d'une différence à aplanir en rattrapant ou supplantant les autres. La différence institue une distance (inhérente à l'être-avec) à l'être-en-compagnie habitant le *Dasein*.

Ce n'est que pour le *Dasein* qu'il y a coexistence étant donné que ce n'est que pour le *Dasein* qu'il y a être-avec. Ontiquement, tous les *Daseins* sont là-devant même s'il n'y a personne à percevoir, car même l'être seul est intrinsèquement un

⁶⁷ Dubois *op. cit.*, p. 280.

⁶⁸ Pasqua *op. cit.*, p. 63.

être-avec dans le monde. À ce propos, l'étant-seul est un être-là déficient sur le mode de l'indifférence et de l'être-étranger. Mais revenons au niveau de la substantialité afin d'indiquer que le *je* a en propre l'être-avec tandis que la coexistence caractérise le *Dasein* des autres dans la mesure où elle s'offre, de par leur monde, à un être-avec :

être-avec-autrui est une détermination de l'être-là en tant que mien ; la coexistence caractérise l'être-là d'autrui en tant que cet être-là s'offre à un être-avec-autrui, au monde de celui-ci. Mon être-là ne peut être coexistence offerte à la rencontre d'autre que parce qu'il a lui-même la structure essentielle de l'être-avec-autrui⁶⁹.

Dans la coexistence, subséquemment il y a souci mutuel. Le souci mutuel est l'existence auprès de l'autre dans les formes les plus diverses : « avoir égard à l'autre, être contre lui, être sans lui, passer l'un à côté de l'autre, ne rien demander à personne⁷⁰. » Soulignons qu'il existe deux modes du souci positif. Le premier consiste à décharger l'autre de son souci en prenant la charge de sa préoccupation. Cela permet à l'autre de se délivrer complètement du souci ou de récupérer son souci ultérieurement. C'est là le mode de l'être-en-compagnie et renvoie à la préoccupation de l'utilisable. Un tel type de souci peut engendrer dépendance et subordination puisque le *Dasein* prend la charge et le poids de l'autre. Le second mode du souci positif consiste à restituer le souci à l'autre dans ce qu'il a de propre : « [...] ce souci mutuel qui intéresse essentiellement le souci véritable – c'est-à-dire l'existence de l'autre et non une quelconque chose dont il se préoccupe, aide l'autre à y voir clair dans son propre souci et à se rendre libre pour lui⁷¹. » C'est là un mode qui permet de rendre l'autre libre à son souci.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris: Gallimard, 1962, p. 152.

⁷⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 164.

⁷¹ *Ibid.*, p. 164.

1.5 De l'oubli de la communauté

La communauté qui est existence est nécessairement inachevée puisqu'en « définitive, la communauté de Heidegger présente un écart, tout autant originaire que sa constitution qui fait qu'elle ne coïncide jamais avec sa propre essence et qui empêche son accomplissement⁷². » La communauté est écart qui traduit aux êtres qu'il est impossible de faire la communauté qu'ils sont déjà. C'est cet écart, constitutif, qui est le rapport le plus liant à la communauté. Détaillons : puisque le propre de l'être est de réaliser son impropriété, la communauté, par juxtaposition, ne peut pas avoir pour objectif de réaliser son propre car ce serait là combler son écart ou réaliser sa propre essence qui n'est autre chose que son impropriété. Par le fait même, « nous ne pouvons nous approprier l'origine que sous la forme de son négatif, de ce qu'elle n'est pas » car l'origine est d'abord toujours fuyante et ensuite impossible à dévoiler parce que inappropriable. Encore faut-il insister sur l'aporie de notre propre pensée. D'appropriable, il n'y a que l'impropre - et relevons encore que le propre et de tendre vers l'impropre. Mais du processus d'appropriation, entendu au sens de mouvement de l'être ramenant à soi ce qui est étranger en étant hors-de-soi, il est à saisir comme impossible puisque l'autre en tant qu'être-au-monde, est existantial. Ce faisant, il est à distinguer de ce qui est de l'ordre du catégorial c'est-à-dire de la chose. Par principe heideggérien, l'être est résonance, existence qui malgré l'hors-de-soi (en vue de soi) n'implique jamais l'absorption de l'autre. Nous reviendrons cependant sur ce dernier point dans le second chapitre en traitant de la pensée de Bataille puisque sa pensée sur la communauté correspond « avec le non-dit de la philosophie de Heidegger⁷³. » À revenir sur notre lancée, le propre de l'être est de se soucier de l'inauthentique. Ainsi peut-on dire que c'est le souci qui permet la

⁷² Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris : PUF, 2000, p. 122.

⁷³ *Ibid.*, p. 143.

communauté. Au sens, qu'il n'y a que négativement que l'on peut être en rapport à l'autre, en laissant à l'autre, l'espace d'être.

Cela signifie qu'il n'existe pas de moyen positif, affirmatif, « politique » - ou « éthique » - de se mettre en rapport avec les autres, sinon en contribuant à les ouvrir à la responsabilité commune de par un souci propre, le nôtre *et* le leur inextricablement mêlés. Il ne s'agit pas non plus de « faire » un don, mais de « donner » à l'autre la possibilité d'être-avec dans la donation de l'être. La communauté est et doit rester constitutivement impolitique, au sens où nous pouvons correspondre à notre être-en-commun seulement dans la mesure où nous le tenons en deçà de toute prétention à l'effectuation historique et empirique. Si nous n'en assumons *pas* le rôle de sujet, la communauté ne peut avoir de « sujets » car c'est elle-même qui constitue - qui déconstruit - la subjectivité dans la forme de son altération⁷⁴.

En ce sens, la communauté n'est pas réalisable ou encore la communauté n'est pas à venir comme le suppose Agamben car la communauté se donne déjà. La communauté est « Dasein même dans la constitution singulièrement plurielle⁷⁵. » La communauté n'est donc ni du passé, ni du futur mais rapport de partage toujours déjà constitué - en constitution - en destruction - puisque tout ce qui existe coexiste. L'existence ne peut donc être qu'un *nous* mais ce n'est pas un *nous* constitué selon le schéma de l'intersubjectivité car l'être pour Heidegger n'a pas à être reconnu par un autre pour être lui-même ; l'être est extatique et l'existence nécessairement partagée. Celle-ci est singulière aussi bien que plurielle de sorte que chacun est ouvert à tous. L'être est donc toujours avec et *nous* sommes toujours déjà les uns-avec-les-autres.

Et c'est ici qu'il faut relever le glissement apparaissant dans *Être et Temps* ; un dérapage faisant en sorte que la communauté n'est possible que dans une historialisation destinale à partir du §74 : « si le Dasein est destinal, s'il existe essentiellement comme être-au-monde dans l'être-avec en compagnie des autres, son

⁷⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 118.

aventure est une aventure partagée et elle se définit comme *destin commun*. Par là, nous désignons l'aventure de la communauté, du peuple⁷⁶. » La transcendance du *Dasein* et la pré-compréhension de l'être sont assignées à une historicité et la notion de peuple se trouve à déterminer le concept de *Dasein*. L'être-au-monde est ainsi raplati au peuple. Le peuple à l'en-commun et le monde devient l'essence du politique ; essence se comprenant alors comme une communauté liée par une coappartenance destinale.

Même la rhétorique s'enflamme pour devenir guerrière et le monde devient ce vers quoi a lieu la transcendance produisant le *Dasein* comme projet et possibilité si bien que le *Dasein* devient producteur et modelleur du monde contredisant ainsi la longue exposition du *Dasein* en tant que la possibilité de l'étant. En effet, chez Heidegger l'engagement commun en vue de la réalisation du destin se base sur le propre du *Dasein*. La communauté a donc pour figure le *on* qui n'est pas l'espace de la propriété de soi ou encore celui du rapport propre à l'autre. En insistant sur la réalisation de *Dasein* par la prise en charge de son héritage et sa projection vers son destin pour la réalisation de la temporalité authentique (propre), Heidegger dessine les contours d'une communauté de l'être-public se réalisant par la publicité et se déchargeant de l'ouverture constitutive de l'être-avec. Par cette exposition, Heidegger s'éloigne du solipsisme⁷⁷ existentiel qui permet un retrait du bavardage et de la curiosité. Ce glissement donc, révèle conséquemment un *Dasein* qui n'est autre chose que mettre-à-l'oeuvre selon une fixation spatiale et temporelle :

c'est encore, indissociablement la possibilité de l'ipséité en général (de la *Selbstheit* comme se le rapporter à soi du *Dasein*), qui est à son tour, dans sa « neutralité » même en égard à toute détermination ontique (y compris sexuelle), ce à partir de quoi seulement peut s'établir le partage du « toi » et du « moi », et le *Dasein* se rapporter à autrui le monde est la condition

⁷⁶ Heidegger, *op. cit.*, p. 449.

⁷⁷ Par cela nous entendons le retrait de l'être public.

du rapport en général. Esquisser pour le *Dasein* ses propres possibilités - et cela prend toujours la forme dichotomique, dans les limites de la liberté finie, d'un choix ontologique de la grandeur ou du déclin, de l'authentique ou de l'inauthentique, etc - faire irruption au milieu depuis le milieu de l'étant dans l'étant en l'outrepassant, advenir comme soi dans son pouvoir-être, c'est chaque fois ouvrir la possibilité d'une communauté, d'un être-ensemble - qui est d'abord et qui sera toujours, pour Heidegger, communauté de langue⁷⁸.

La réalisation de l'homme comme oeuvre atteint son expression la plus absolue dans la tentative de créer une communauté selon une essence en tant qu'oeuvre pure. Une communauté basée sur une telle logique est communauté de la mort puisque poussée jusqu'à la limite, cette logique de l'immanence suppose un repli sur soi, une fermeture absolue et une auto-suffisance. Dans son effectuation conceptuelle, cela implique la mort du concept et la mort de toute la communauté puisque tout obstacle à la communauté doit être dissout de sorte à ce que celle-ci puisse s'affirmer comme pure réalité. Aucune autre origine à la communauté qu'elle-même et une indifférence à tout ce qui est étranger est affirmée.

Dans un autre ordre d'idée, il importe de souligner que bien que le *Dasein* coïncide au *Mitsein*, le *Dasein* est présupposé de sorte que le *Mitsen* se trouve à être dérivé, toujours secondaire. De plus, le propre et l'impropre sont des dimensions du *Dasein* qui se raplatissent l'une sur l'autre et qui font la condition communautaire de l'être. Toutefois Heidegger engendre une opposition entre bavardage et parole entière, entre institution et décision de sorte que l'origine perdue (et jusque-là naturellement impropre, naturellement précédant la constitution de l'être, naturellement impossible, naturellement introuvable) doit être retrouvée et reconstruite à partir du destin commun. Le en-commun devient ainsi une communauté particulière cherchant une origine selon une histoire et une terre qui soit

⁷⁸ Philippe Lacoue-Labarthe, « La transcendance finit dans la politique » In (dir.) Rabizinski, Jacob [et al.], *Rejouer le politique*, Paris: Galilée, 1981, p. 194.

pure et se déployant en un destin grandiose. C'est là, pour reprendre les mots d'Esposito, une origine liée à une unification co-destinale selon « une historialisation du temps [...] et localisation de l'espace. » Pourtant, comme le souligne Esposito, ce qui peut être « approprié » n'est pas le propre mais seulement ce qui est étranger au point où chaque terre ne soit pas fondée sur elle-même ou sur son accomplissement, sur une impossible identité mais toujours tournée vers l'étranger sans passé, ni futur renvoyant simplement à notre finitude.

À reprendre Esposito une dernière fois, la communauté doit demeurer impolitique puisque à partir du moment où il y a définition de ce que doit être la communauté, il y a définition des sujets et restriction de la subjectivité. Chez Heidegger, nous assistons à une distorsion de l'espace et du temps qui « active » une présence au sein de l'absence⁷⁹. Il s'agit d'une catalyse de l'identité nationale, identité imaginaire et fictionnelle qui permet l'entrée dans l'ordre symbolique. L'identité n'est possible chez un sujet qu'à travers une constante réactivation qui présuppose la notion d'altérité. Ce faisant l'identité s'inscrit dans un processus dialogique permanent de la reconnaissance de soi par autrui de telle sorte que la définition de soi ne peut faire l'économie du regard ou du rapport à l'autre de telle sorte que l'identité implique l'imposition d'une certaine normalisation de soi. L'activation d'une présence « l'identité nationale » qui nécessite obligatoirement la mise en forme d'une absence, « le nous ». Cela étant, l'identité s'active et s'alimente des frontières, de l'étranger et des différences. De la même façon, elle se renforce par la sécurisation que lui procurent les mythes, l'histoire et les valeurs intemporelles au point de balayer la diversité et la fragmentation qui modèle le sujet moderne puisque celui-ci fait nécessairement face à des possibilités immenses (et riches) de constantes mutations identitaires.

⁷⁹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.

Pour terminer, en s'éloignant de l'idée de solipsisme existentiel qui détermine l'être, Heidegger produit une insoutenable contradiction dans la pensée la plus géniale qui puisse exister sur l'être. En effet, si l'on suit l'exposition de Heidegger, par le retrait de ce qui est de l'ordre public, le *Dasein* provoque une rupture de la domination du *on*. C'est cette brisure des liens avec autrui qui permet au *Dasein* de retrouver l'autre à partir de lui-même (du propre) et non à partir du *on*. Le rapport propre à l'autre s'établit donc à partir de l'être pour la mort et non d'une prise en charge du *Dasein* d'un héritage quelconque en vue d'un destin commun.

Heidegger, par une destruction du langage, nous oblige donc à nous arrêter sur le grand oublié de la métaphysique : soit l'être. D'ailleurs, en posant que le *Dasein* est *Mitsein* et que la coexistence est une structure fondamentale du *Dasein* de sorte que les autres ne se distinguent pas du *je* car ils sont toujours *avec* (puisque le monde est toujours partagé), Heidegger dépasse l'aporie de l'un individuel et du tout collectif. Pourtant, d'une analyse de l'oubli de l'être, nous constatons l'oubli de l'autre dans la philosophie de Heidegger. Oubli qui explique en quelque sorte son exclusion au §74. Nul doute que l'autre se donne à partir du monde, à partir de son travail mais aussi à partir du langage. Bataille, en centrant la communauté sur la communication (entre autres choses) va lier communauté et langage s'arrêtant ainsi à ce que le langage a de plus triomphant : soit qu'il existe une altérité fondamentale - étant donné que le langage me vient toujours de l'autre - puisque la parole est nécessairement engageante. Ainsi, malgré la rupture avec le *on*, l'être pour Bataille, ne parvient jamais à être soi. La malédiction du *je* est que bien que celui-ci parle, la présence de l'autre est toujours en lui. Présence et ouverture de l'être, présence et ouverture de l'autre, ne pouvant traduire autre chose que l'être, est un ébranlement constant, une expérience de l'incessant qui rappelle le joueur de Dostoïevski qui ne parvient pas à être le lendemain de ce qu'il était la veille.

À l'image du poète, Bataille est celui qui va ramener la communauté à la mort, forçant ainsi ses contours pour aller au-delà de l'exaspération du langage qui peut simplifier toute chose à un échange d'informations.

CHAPITRE 2 : L'IMPOSSIBLE COMMUNAUTÉ

Je dis « je » en sachant que ce n'est pas moi.
(Beckett, L'Innommable.)

Chez Bataille, il y a un refus de toute communauté positive, en outre, de toute présupposition d'un commun. En fait, pour Bataille l'expérience communautaire traduit l'impossibilité d'un communisme en tant qu'immanence absolue entre les hommes ; plus exactement, l'impossibilité d'une hypostase collective. Inversement, Bataille avance tout de même l'idée d'une communauté négative qui elle, est possible à cause de l'expérience de la mort. La communauté se révèle donc par la mort qui n'institue aucun lien positif entre les êtres mais au contraire, se fonde ou s'appuie sur l'absence qui empêche toute constitution substantive. Pour Bataille, le fait qu'il n'y ait pas de substantif qui puisse être mis en commun force à admettre qu'il ne peut exister qu'une communauté d'absence. Communauté singulière de surcroît parce qu'elle s'établit sur l'impossibilité d'une immanence voire l'impossibilité d'un être communautaire. La communauté se fonde sur l'impossibilité d'une communauté et c'est précisément l'expérience de l'impossibilité d'une mise en commun qui,

ultimement, donne lieu à la possibilité d'une communauté négative. La communauté de Bataille est donc précisément la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté⁸⁰. Celle-ci fait irruption tout en se décomposant par la communication⁸¹ forte⁸². En fait, la communauté est une structure négative se manifestant par l'extase ou pour le dire autrement, l'être hors de soi :

[L'être] va, pour exister, vers l'autre qui le conteste et parfois le nie, afin qu'il ne commence d'être que dans cette privation qui le rend conscient (c'est à l'origine de sa conscience) de l'impossibilité d'être lui-même, d'in-sister comme ipse ou, si l'on veut, comme individu séparé: ainsi peut-être ex-istera-t-il, s'éprouvant comme extériorité toujours préalable, ou comme existence de part en part éclatée, se composant comme se décomposant constamment, violemment et silencieusement⁸³.

À la différence de Heidegger, l'être hors de soi n'implique pas que le sujet existe dans son rapport à l'autre, mais que le sujet disparaisse au moment même où il fait l'expérience de la communauté. Autrement dit, l'expérience vécue implique qu'on n'est plus en soi, mais hors de soi de sorte que la présence (à l'autre) implique une absence de soi. Cette expérience intérieure est ce que Bataille nomme la souveraineté de l'être. Une souveraineté qui, tout en impliquant une intériorité, passe nécessairement par une extériorité qui rend improbable toute mise en commun substantive de sorte que l'absence, la disparition ou le vide sont les points névralgiques dans toute tentative de mise en commun ou de communion.

Nous allons donc, dans ce chapitre, brosser le portrait du discours désordonné de Bataille. Discours qui est à comprendre comme une réflexion archéologique ayant

⁸⁰ Communauté des amants, des amis.

⁸¹ La communication est un mouvement hors-de-soi dans un espace au delà de tout objet fixe, dans une intériorité non-discursive qui est une extériorité étant donné la dissolution du sujet.

⁸² Pour Bataille, les formes de la communication sont le rire, l'angoisse, l'érotisme et la mort dont les modes sont la parole, l'amitié et la communauté.

⁸³ Maurice Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable*, Paris : Minuit, 1983, p. 16.

pour objectif de mener au *défaillance* de la pensée. Dans son entreprise, Bataille emprunte toutes les voies du discours, s'engage dans tous les sites possibles, afin de forcer la reconfiguration de toutes les catégories. Il est difficile de centrer ou plutôt de prétendre ordonner une pensée à la puissance originelle brute tout en gardant ouverte une réflexion dont le jeu est de résister à toute appropriation et à toute articulation positive⁸⁴. Dans ce chapitre, il s'agira donc de la communauté chez Bataille. Communauté qui est convoquée par la mort d'autrui, communauté qui est ouverte par l'extase, communauté qui est supportée par la communication, communauté qui se fonde sur les ruines du non-savoir. Bref, communauté négative, impossible, informe de telle sorte qu'il nous sera possible de dépeindre que pour Bataille, le politique est une opération constante de contestation qui ne dépend pas de la loi et qui, pour reprendre Blanchot, désavoue tout principe de représentation.

⁸⁴ Et ici, nous devrions sans doute ajouter que rendre compte de la catégorie de la communauté de Bataille en tant qu'objet, en dégager les principes et la figer dans la vérité de notre discours traduit certainement une défaillance, l'expérience inverse de toute expérience intérieure. À notre défense, nous indiquerons que la simple rencontre de la matière de Bataille nous a conduits à la limite que nous n'avons pas su franchir par principe d'utilité.

2.1 L'éclatement du sujet de l'expérience

Bataille remet en question la notion du sujet en marquant l'éclatement de celui-ci ; éclatement provoqué par l'expérience des limites, c'est-à-dire la sortie du sujet hors des bornes, de sorte que le sujet se trouve radicalement remis en question jusqu'à son anéantissement. Par l'expérience intérieure⁸⁵, ce qui est perdu est la volonté du sujet d'être tout (*ipse*) cependant, ce qui advient, c'est la découverte par le sujet de l'autre en tant que double du langage car ce qui agit sur le sujet est le discours. De fait, c'est le discours qui produit l'expérience intérieure d'un double mouvement d'alimentation et de suppression. Chez Bataille, le discours s'impose par la nécessité de concevoir la double réalité de l'autre : d'une part, l'existence de l'autre et d'autre part la réalité de la mort de l'autre. La médiation entre le sujet et l'autre passe par la conscience de la représentation et la présence de la mort qui alimente l'angoisse⁸⁶ qui est provoquée par la conscience de la finitude humaine.

D'ailleurs, la première épreuve du sujet de l'expérience est de ne plus vouloir être Tout et d'accepter l'inachèvement et l'inéluctabilité de la mort. La mort, bien qu'individuelle, est toujours une mort universelle en ce sens que tous appartiennent à la mort et cette universalité suppose bien plus qu'un « *je* » seul lui faisant face mais plutôt une dissolution du sujet⁸⁷ qui laisse émerger un « *nous* », un « être-avec-les-autres », une « communauté. » La non-appropriation de l'expérience doit être liée au phénomène de la mort précisément de l'être qui se meurt ou encore au sacrifice compris ici en tant qu'exposition de la mort de l'autre qui n'est aucunement réflexive

⁸⁵ L'expérience intérieure est le détachement du sujet et de l'objet sans que l'expérience devienne objet à son tour. Il s'agit d'un débordement du monde homogène par un dépassement des limites qui s'opposent aux catégories objectales.

⁸⁶ Chez Bataille, l'angoisse est un désir de vivre au-delà de ses limites, sans aucun projet ou objectif.

⁸⁷ Patrick Ffrench, *After Bataille: sacrifice, community, exposure*, Leeds: Legenda, 2007, p. 124.

mais un passage au travers d'une subjectivité. Précisons : la mort, vers laquelle chaque individu tend n'est pas opérationnalisable. La mort ne permet rien outre l'exposition de l'être à la fragmentation ayant lieu à la limite, à l'extériorité de celui-ci. Pour cette raison, une double exposition est inéluctable à la communauté : d'une part une transcendance finie qui place le sujet devant la mort de l'autre par ailleurs, la mort de l'autre qui situe le sujet devant sa propre mort. Partant de ce fait, la mort, co-originelle, dévoile le lien auquel le sens demeure inavouable⁸⁸.

L'expérience intérieure est une transgression des limites du savoir et de l'être individuel isolé par un mouvement extatique qui permet le dépassement de la limite. La limite, selon Bataille, présuppose toujours un dogme. L'expérience, au sens où elle implique toujours un débordement, est une mise en question constante de la borne dont la terminaison est l'autodestruction de la raison de par l'abolition de ses limites : « Elle est le centre d'une réflexion organisée qui s'installe à rebours - pour y faire scandale - dans le langage, ou plutôt aux confins de ses possibilités, elle est athéologique. »

2.2 L'expérience en tant qu'autorité

L'expérience intérieure ne reconnaît pas d'autorité ou de transcendance car l'expérience est autorité puisqu'elle ne se rapporte qu'à elle-même. Elle n'est pourtant pas projet à proprement parler car c'est un projet d'en finir avec le projet. C'est là un mouvement négatif ayant pour volonté l'abolition du pouvoir des mots. Le

⁸⁸ Nous caractérisons cette notion par ce qui se tenant en intériorité est irréductible à l'exposition et ne s'affirme que par la présence.

but de l'expérience intérieure est donc de sortir du domaine du projet par le projet. L'objectif de l'expérience n'est pas le savoir absolu, mais le dépassement de la limite par une révolte permanente de la pensée et de l'action. Cela suppose un va-et-vient constant entre la pensée et l'action. Il s'agit d'une mise en action et d'une mise en question sans fin.

Pour Bataille, tout ce qui appartient au projet est de l'ordre de la servitude. D'ailleurs, Bataille relève que dans la dialectique du maître et de l'esclave, l'esclave ne triomphe jamais car sa vie est menée pour l'affranchissement et le maintien de la domination. La souveraineté n'est pas à lier à la dialectique du maître et de l'esclave mais d'une souveraineté sans maître. En cela, Bataille conteste le principe fondamental de la dialectique du maître et de l'esclave, soit celui de la productivité et de la récupération de soi. Contrairement à Hegel qui pose la dialectique du maître (la loi, le souverain) et celle de l'esclave (l'homme enchaîné par le travail), Bataille pose que la souveraineté est ce qui échappe à tous.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel, poursuivant cette dialectique du maître (du seigneur, du souverain) et de l'esclave (de l'homme asservi par le travail) qui est à l'origine de la théorie communiste de la lutte des classes, mène l'esclave au triomphe, mais son apparente souveraineté n'est alors que la volonté autonome de la servitude ; la souveraineté n'a pour elle que le royaume de l'échec⁸⁹.

Selon Bataille, la souveraineté est l'objet que personne n'a saisi et que personne jamais ne saisira puisque c'est quelque chose que l'on ne peut posséder mais que l'on est destiné à rechercher. Contrairement à Hegel qui pose que l'esclave est le souverain de par son accès à la connaissance de soi, pour Bataille, le souverain n'a pas besoin de la sécurité de la connaissance car celle-ci porte en elle la possibilité

⁸⁹ Georges Bataille, « La littérature et le mal », In *Œuvres Complètes VII*, Paris : Gallimard, 1979, p. 228.

d'une récupération de soi par une auto-possession d'une connaissance. La souveraineté est « l'état final » de l'expérience qui n'est pas connaissance ou quelque chose d'appropriable. C'est un état sans réalisation, c'est la transcendance se détruisant. En fait, Bataille prolonge la pensée de Hegel afin de relever que si le travail (ou l'action) conduit à la liberté, alors la liberté est une servitude, une aliénation. La souveraineté est une négativité sans emploi (elle n'aboutit pas au pouvoir ou à la reconnaissance) en ce sens qu'elle consiste à « atteindre » la liberté en niant le moyen (le travail) aussi bien que les fins puisqu'elle est inappropriable et n'aboutit à rien :

Bataille a été tout à fait conscient du caractère décisif de la souveraineté. Elle lui est même apparue comme l'unité profonde de tous les états hétérogènes dont il a donné un tableau où sont réunis : le rire, les larmes, la poésie, la tragédie, et la comédie, le jeu, la colère, l'ivresse, l'extase, la danse, la musique, le combat, l'horreur funèbre, le charme de l'enfance, le sacré, la sacrifice, le divin, et le diabolique, l'érotique, la beauté, le crime, la cruauté, l'effroi et le dégoût. Ce qui fait l'unité de ces états, c'est que leurs différents objets « se résolvent en *rien* » ou, du moins, peuvent l'être sur le mode de l'imagination, ou du « mime »⁹⁰.

Il nous importe d'ouvrir une parenthèse pour indiquer que chez Bataille, la connaissance est une opération d'homogénéisation où l'inconnu est rapporté au connu, où l'autre est rapporté au même par le postulat d'un a priori⁹¹ ou d'une circularité du savoir⁹². Le savoir est le résultat de l'action qui est nécessairement un mouvement visant la satisfaction des besoins. Arrêtons-nous quelque peu afin de détailler cette idée : à reprendre Bataille, le savoir n'a sa possibilité qu'en tant que discours. Tandis que le discours est un travail d'agencement des mots, le savoir implique une représentation par le découpage et l'ordonnancement du réel. Ce faisant,

⁹⁰ Robert Sasso, *Georges Bataille: Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris : Les Editions de minuit, 1978, p. 122.

⁹¹ L'existence de Dieu chez Descartes.

⁹² Chez Hegel, le savoir se fonde dans le projet à mesure et à mesure qu'il se déploie. Le savoir englobe le sujet et l'objet qui clôturent le cercle par leur union. L'*ipse* s'accomplit en achevant le savoir.

le savoir implique un pouvoir de l'homme sur la nature et, ainsi, une subordination de l'homme au projet, puisqu'en tant que mouvement se refermant sur lui-même - sur sa propre finitude - le savoir commence par le non-savoir⁹³. Mais puisqu'il appréhende tout en fonction de ce qui est déjà connu, le savoir est du domaine du travail. Il est toutefois crucial de souligner que la conscience du savoir absolu implique la conscience des limites du savoir de telle sorte qu'il n'existe pas d'absolu. En fait, le savoir absolu s'arrête là où l'extase commence et les voies sont celles du non-savoir et de l'angoisse.

À revenir sur l'expérience intérieure, celle-ci est ouverture à l'inconnu⁹⁴ et libération de la volonté d'être Tout. La communication n'est pas maîtrise de connaissance et d'épistémologie car selon ces perspectives, la connaissance est de posséder le savoir de quelque chose. Une fois que la connaissance est possédée et internalisée, la relation avec l'en dehors de soi se trouve amputée et le contact avec le dehors régularisé et neutralisé. À travers la connaissance, on en vient à posséder la chose mais au détriment de ne plus en être possédé et arrêté par celle-ci. Le langage (médium de la communication) peut être un instrument de connaissance et de maîtrise, mais soumis au non-savoir, il amorce la communication et la sphère de l'entente⁹⁵ dans l'unique mesure où il y a débordement du sujet dans l'excès et l'impuissance. L'expérience intérieure ouvre subséquemment un espace où le langage se parle, où la parole n'est pas entre sujets (étant trop brute, trop immédiate) mais où la parole converse avec la parole de telle sorte que l'être est contaminé par l'autre et ultimement, où le lien peut être supposé dans un rapport de dissymétrie à l'autre.

⁹³ Le non-savoir est la connaissance d'une non-connaissance. En fait, c'est le constat suite à l'exploration de toutes les avenues possibles, de la limite du discours ainsi que de l'impossibilité de celui-ci de dépasser le sens commun.

⁹⁴ La science va de l'inconnu au connu tandis que l'expérience intérieure va du connu à l'inconnu.

⁹⁵ C'est en ce sens que la communauté est à lier au non-savoir, une expropriation du soi sans la sécurité ou la certitude de la régularité de la connaissance qui ouvre un espace commun.

2.3 L'ouverture du sujet par la destruction du projet

En fait, le projet chez Bataille équivaut à un déni de la mort. L'expérience intérieure est un projet qui a pour objectif de dénoncer tout projet à moins que celui-ci ne se fasse dans un esprit de dépense et non de conservation. C'est donc le projet de la suppression du projet. En fait, chez Bataille, il y a volonté d'affirmer la négation « comme libérée de la positivité des objets qu'elle nie et du résultat qu'elle produit⁹⁶ ». En ce sens, la communauté est à lier à une négativité sans emploi, un effritement de toute totalisation, de toute oeuvre. C'est là une communauté qui n'est pas concernée par son achèvement, son auto-production à travers le travail, l'idéologie, la conservation ou la reproduction par l'éducation.

La lecture que fait Blanchot de Bataille permet de dégager que l'expérience intérieure n'est pas une propriété du sujet ou un moment dialectique. En fait, l'expérience (toujours extrême) est une non-relation, une exposition n'ayant rien à voir avec l'appropriation ou la propriété car l'expérience est souveraine de tout projet, de toute religion, de toute morale, de tout dogme ou encore de toute conception de la connaissance.

Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l'expérience intérieure n'a ni but, ni autorité, qui la justifient. Si je fais sauter éclater le souci d'un but, d'une autorité, du moins subsiste-t-il un vide. Blanchot me rappelle que but, autorité sont des exigences de la pensée discursive ; j'insiste, décrivant l'expérience sous forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit que l'expérience elle-même est autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu'elle doit être expiée⁹⁷.

⁹⁶ François Delisle, *La notion de communication dans l'œuvre théorique de Georges Bataille*, Montréal : Université de Montréal, 1992, p. 65

⁹⁷ Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris : Gallimard, 1980, p. 67.

L'expérience intérieure vise le moment où le sujet ne peut s'approprier l'objet de son expérience et où le réel ne peut être intégré à une homogénéisation. L'expérience ne demande rien en retour : ni la propriété, ni la mémoire, ni la reconnaissance du sujet qui l'accomplit en s'accomplissant. En fait, l'expérience est souveraine car elle n'a d'autres fins qu'elle-même de sorte que l'expérience est autorité mais l'autorité s'expie. Pour dire les choses autrement, l'expérience est souveraine, l'expérience est autorité et l'autorité s'expie parce que l'expérience en tant qu'extrême demande une exposition jusqu'à la limite et cela, contre le projet même qui l'entame :

Il s'agit d'un renversement galiléen dans la mesure où il n'est plus question de conduire par le travail approprié la pensée vers un état recherché, qui, en l'occurrence, serait l'abolition de la pensée délimitante et subordonnante, mais de laisser advenir cette suppression, sans lorsqu'elle advient, la tenir pour « quelque chose »⁹⁸.

De fait, le projet, de par sa projection dans le futur et son mode productif, est un asservissement de la pensée et de l'action qui permet un hors-de-soi servant les fins d'un processus. Bataille inverse cette dynamique en mettant le projet au second plan de l'individu. Encore une fois, l'expérience est sans but, sans fondement. Elle est en soi et pour soi anéantissement du savoir par le non-savoir ainsi que de l'ipse par l'extase. Ouvrons une seconde parenthèse afin de relever que l'extase est une suppression des limites (et en cela une destruction des conditions même de la connaissance) par une sortie hors-de-soi vers un objet. L'extase permet un état atemporel puisqu'elle n'existe que dans l'instant ; faisant ainsi disparaître le futur et de facto, engouffrant le projet dans son mouvement. L'extase offre donc un temps, un lieu sans oeuvre, inconnu, incompréhensible car la pensée sur l'expérience est innommable, sans conceptualisation possible, irréductible à un moment ou un objet du discours car l'expérience est une pensée qui n'aboutit jamais ; extrêmement contingente de l'espace et du temps d'où elle procède. Elle est en soi nudité

⁹⁸ Sasso, *op.cit.*, p. 109.

inexplicable et déchirure de l'homme puisque : « les connaissances particulières demeurant telles, seul le sol, leur fondement, se déroband, je saisis en sombrant que la seule vérité de l'homme, enfin entrevue, est d'être supplication sans réponse⁹⁹. » À travers l'extase, l'homme est sans référent et sans connaissance, traversé uniquement par l'inquiétude humaine qu'est l'angoisse. Pour faire une boucle, l'angoisse est liée à l'extase qui est non-savoir, qui est nudité de l'être. Elle achève le non-savoir en provoquant l'extase et la chute dans le non-savoir :

Le non-savoir communique l'extase - mais seulement si la possibilité (le mouvement) de l'extase appartenait déjà, à quelque degré, à celui qui se déshabille du savoir. (La restriction est d'autant plus recevable que j'ai dès l'abord voulu l'extrême du possible, qu'il n'est pas possible humain auquel je ne sois tenu, dans ces conditions, de recourir.) Le mouvement antérieur à l'extase du non-savoir est l'extase devant un objet (que celui-ci soit sur le point pur - comme le veut le renoncement aux croyances dogmatiques, ou quelque image bouleversante). Si cette extase devant l'objet est d'abord donnée (comme un possible) et si je supprime, après coup, l'objet - comme la « contestation » fatalement le fait - si pour cette raison j'entre dans l'angoisse - dans l'horreur, dans la nuit du non-savoir - l'extase est proche et, quand elle survient, m'abîme plus loin que rien d'imaginable¹⁰⁰.

L'angoisse ouvre à la possibilité d'un être en dehors de toute limite. Elle est le contraire du souci qui, pour Bataille, est une régression de la conscience de soi dans les limites de la connaissance. Elle est débordement hors des bornes, alimentée par un désir de perte sans retour. Contrairement à Heidegger qui pose que le néant est antérieur à la négation et l'angoisse, pour Bataille, l'angoisse est le néant

⁹⁹ Bataille, 1980. *op.cit.*, p. 25.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 144.

2.4 La communication comme ouverture de la communauté

De plus, l'expérience intérieure est un triomphe pour autrui car le sujet de l'expérience est nécessairement incliné et conscient d'autrui, étant donné que l'expérience n'est que momentanément intérieure. À partir du moment où elle s'exerce, elle n'appartient plus au sujet, celui-ci est dissout, ouvert à la communication qui le transforme nécessairement, le rend radicalement autre. En fait, par son accomplissement, l'expérience dissout le sujet de l'expérience. L'expérience intérieure est « mouvement de contestation qui vient du sujet, le dévaste, mais a pour origine le rapport à l'autre qui est la communauté¹⁰¹. » Conséquemment, la communauté ouvre celui qui s'y expose à l'inexorable finitude ainsi qu'à une communauté d'égaux qui ne subordonne pas autrui, mais le rend accessible. Elle impose la connaissance par l'expérience de ce qui ne peut être connu en un hors-de-soi qui est abîme et extase.

Dans un autre ordre d'idées, c'est l'isolement et la dissolution qui établissent les paramètres de la communication. Cela n'implique pas que les êtres doivent être substantiellement isolés, mais que les êtres sont d'ores et déjà donnés aux vicissitudes de la communauté par leur nudité dans ce monde, puisque l'existence est exposée, toujours déjà communicative, toujours adressable, toujours inclinée vers l'autre. Conséquemment, la communication n'est pas une transmission entre deux pôles pour Bataille, à la différence, l'existence est communication: « Rather, existence is communication as it finds itself overstepping it's own bounds, transgressing itself, reacting toward the other¹⁰². » De fait, pour Bataille, tout en l'être se donne déjà à l'autre.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰² French, *op. cit.*, p. 122.

Bataille distingue deux types de communication. D'une part la communication directe qui est prélogique et affective. Par ailleurs, la communication indirecte qui est tributaire du langage mais qui s'établit au-delà de celui-ci au point extrême de la déchirure du sujet. Pour que la communication puisse avoir lieu, il faut que le sujet disparaisse, se décentre, de sorte qu'il y ait un flux entre lui et les autres¹⁰³. Toutefois, une part de l'expérience est et restera toujours muette car le langage empêche de voir la vérité étant donné que le langage ne provient jamais totalement du sujet. De fait, la communication ne provient pas d'un individu intact à un autre. La communication requiert de l'individu une séparation en lui-même. La vie est dès lors en jeu dans toute communication puisqu'en son fondement, la communication est suicide. Spécifiquement, la communication est un risque qui n'est pas un état établi ou un objectif auquel le sujet accède en se retenant en soi. La communication ne risque pas un être fini et complet car elle complète l'insuffisance de l'être. L'ouverture, la contamination et la dispersion de l'être qu'engendre la communication n'est pas une possession mais plutôt une relation d'exposition et d'abandon qui ne peut être approprié ou achevée. Celle-ci défait l'isolation du sujet et risque sa dissolution au contact de l'autre.

Le pinacle de la communication est la fusion du sujet et de l'objet d'où découle une impossibilité de distinguer le soi de l'autre, de par l'effacement de la limite entre les existences humaines. Autrement dit, la communication est un don de soi à ce qui est autre. Ce n'est pas une identification de soi à l'autre mais un rapprochement du sujet à l'objet de l'expérience qui engendre nécessairement une fusion du sujet à une autre existence. Un exemple de cela est le rire qui emmène le sujet à se disperser, à contaminer et être contaminé par les autres¹⁰⁴. En fait, à partir

¹⁰³ Jean-François Fourny, *Introduction à la lecture de Georges Bataille*, Paris : Pet Lang, 1988, p.104.

¹⁰⁴ À reprendre l'analyse de Fourny (1988), la structure sociale a une forme pyramidale selon Bataille; « le rire naît à son sommet, puis circule de haut en bas par vagues » (112). Le rire a pour cause l'insuffisance d'un personnage et « l'hilarité transforme les rieurs en une sorte de masse indifférenciée

du moment où il y a circulation de quelque chose, il y a communication. Ainsi une certaine discontinuité produit une continuité. Comme nous l'avons mentionné plus haut, par communication, Bataille n'entend pas une appropriation de l'autre ou une expropriation de soi dans une identité, mais plutôt l'introduction d'une brisure au centre même de l'être. La fusion apporte l'autre en moi. Toutefois, le moi est toujours hors-de-soi (mais puisque le dehors est en-soi et l'en-soi est l'en-dehors de soi, l'être n'est jamais en rupture avec le monde). Ce faisant, la fusion n'implique pas l'homogénéisation mais l'irréductible rupture avec l'étranger qui ouvre l'identité à l'inappropriable porosité du contact. Seules les expériences des limites introduisent des fissures (déchirures) au sein de l'être permettant ainsi son ouverture au monde. En fait, c'est la déchirure qui est l'objet de l'expérience : « [...] elle n'est pas un moment du processus gnoséologique. La déchirure, c'est le sujet déchiré et l'objet ouvert, c'est la dissolution du monde (utile) des objets, des êtres fermés sur eux-mêmes, manipulables et ordonnables¹⁰⁵. » L'expérience extatique est la dissolution du monde pour le sujet, la perte de sens - la déchirure faisant en sorte que rien ne repose mais tout se dérobe. Ce n'est pas une expérience métaphysique mais une déchirure qui structure l'être et qui révèle que celui-ci est naturellement ouvert.

Contrairement à la communication discursive qui rend les êtres compréhensifs les uns aux autres, la communication profonde n'a pas d'objectif ultime, de fin utilitaire. La communication profonde survient quand les tentatives de créer des liens communs par la transparence du langage utilitaire échouent. C'est que pour Bataille, il n'y a pas autre chose à communiquer que l'incommunicable. Cet impénétrable, incommunicable, ne peut pas se revêtir comme possession privée, car la communication est une reconnaissance mutuelle que l'impénétrable ne peut être communiqué de telle sorte que la connaissance que chacun possède par l'expérience

et s'y propage comme un courant » (113). L'existence individuelle sort d'elle-même et produit un ensemble de rieurs, une communauté se constituant contre la victime du rire.

¹⁰⁵ Sasso, *op.cit.*, p. 147.

ne peut être acquise par l'autre. La communication traduit donc essentiellement l'indigestibilité de l'autre et la façon dont il y aura toujours une part d'étranger dans le même.

Par ailleurs, il n'y a pas de distinction stricte entre communication et souveraineté. La communication est une transition qui, pour être produite, suppose l'hétérogénéité¹⁰⁶. L'être souverain est conscience mise en jeu, risque dans la mort parce qu'il éprouve constamment son angoisse car « la souveraineté n'existe [...] que dans l'instant de l'expérience de communication¹⁰⁷. » L'angoisse révèle le néant (aucun sens, aucune annonce). À son paroxysme, l'angoisse se transforme en extase provoquant la chute dans le néant, la dissolution du moi ainsi que la possibilité de communion puisque la brèche en l'être que crée l'expérience rapproche du continuum. L'angoisse anime une « tension dont l'effort provoque l'implosion du sujet rationnel et sa dissémination à travers la communauté¹⁰⁸ ». Cette tension est un désir originaire de révolte¹⁰⁹ faisant en sorte que l'homme ne peut vivre que dans la transgression de ce-qui-est. L'expérience n'a donc lieu que par le désir de transgression du sujet. La transgression de l'interdit implique d'« échapper à l'existence asservie au souci du Sens, de la Productivité, et de l'Homogénéité, si bien que la communication est l'opération par laquelle l'individu supprimant son être isolé se rend souverain¹¹⁰ ». Le ferment de la communauté se trouve dans l'échec constant de cette transgression. « L'angoisse réalisée par la lucidité de la limite humaine est la tension à partir de laquelle la communication s'établit et la communauté perd toute assise empirique et se dissout¹¹¹. »

¹⁰⁶ Les aspects de l'hétérogénéité sont en outre le non-savoir, le sacrifice, le sacré, l'inconscient, la violence, la folie et toutes dépenses improductives qui supposent une incommensurabilité entre les éléments d'un projet/d'un état. La théorie de l'hétérogénéité s'oppose à l'homogénéité du projet unifié du système hégélien où chaque terme de l'être est un moment dialectique commensurable.

¹⁰⁷ Sasso, *op.cit.*, p. 69.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁹ Ou encore un désir de mal intrinsèque à l'homme.

¹¹⁰ Sasso, *op.cit.*, p. 157.

¹¹¹ *Ibid.*, p.101.

Il importe de revenir sur la notion de souveraineté pour indiquer que celle-ci est indissociable de la communication car la souveraineté est toujours communication et toujours souveraine de sorte que « la communication suppose dans l'instant, la souveraineté de ceux qui communiquent entre eux, et réciproquement, la souveraineté suppose la communication¹¹² ». La souveraineté est donc un état de tension extrême entre conscience et mort. C'est là un temps, un lieu, sans dimension et sans durée. État et lieu impossible car n'est pas une projection, un travail, un projet ou un temps : « [...] simplement l'impossible est ce qui par chance peut être entrevue, pressentie, et (c'est le pari que fait Bataille) exposé à la conscience, qui seule peut le réinstaller dans la durée¹¹³. » La notion de dépense sous-entend que toute croissance est subordonnée à la perte: « En fait, ce primat de la dépense n'est nulle part plus évident que dans la communication : non seulement l'individu y perd son identité, et donc son rapport aux objets, mais à cette perte des limites vient correspondre, sur le plan économique, une perte énergétique. »

Somme toute, l'être-au-monde de l'homme est la béance de l'être que révèlent l'inachèvement, la mort, le désir et le non-savoir qui sont les modulations de l'expérience qui « ouvre un peu plus chaque fois l'horizon de Dieu (la blessure), fait reculer un peu plus les bornes du cœur, les bornes de l'être, elle détruit en le dévoilant le fond du cœur, le fond de l'être¹¹⁴. » Le seul savoir que l'être possède est de ne rien savoir et sa seule certitude est qu'aucune limite ne contient l'homme. En ce sens, la fêlure, la blessure est la modulation de l'infinitude. C'est ce qui lie les êtres entre eux de telle sorte que s'il fallait définir l'être selon un terme, il faudrait insister sur le fait qu'il est d'abord et avant tout communel car « les êtres humains ne sont jamais unis

¹¹² Bataille. 1979. *op.cit.*, p. 239.

¹¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁴ Bataille. 1980. *op.cit.*, p. 132.

entre eux que par des déchirures ou des blessures¹¹⁵. » L'être communiel est un être hors des limites, un être souverain, communicatif.

La communication ouvre à l'hétérogène, elle est en soi une autre figure du non-savoir. Elle implique l'abandon du projet, du calcul, de la prévision et de la volonté d'être soi et d'être dissout sans aucune raison. La communication ainsi comprise est la même chose que la souveraineté. La souveraineté par ailleurs, renvoie au non-savoir. Elle correspond à une libération de l'être qui est naturellement discontinu, mourant isolé sans comprendre la vie qu'il a vécue et pourtant celui-ci est obsédé par la continuité, obsession de ce qui le relie à l'autre de telle sorte qu'il est au-delà des limites individuelles :

nous sommes des êtres discontinus, individus mourant isolément dans une aventure inintelligible, mais nous avons la nostalgie de la continuité perdue [...]. Nous supportons mal la situation qui nous rive à l'individualité du hasard, à l'individualité périssable que nous sommes. En même temps que nous avons le désir angoissé de la durée de ce périssable, nous avons l'obsession d'une continuité première qui nous relie généralement à l'être¹¹⁶.

À lire Bataille, il semble que tout nous pousse à la communication de notre singularité, de notre individualité. Pourtant, nos sociétés communiquent selon un schéma narcissique n'ayant rien à voir avec l'ouverture de l'être. En fait, nous préférons les dédoublements imaginaires de soi-même à soi-même¹¹⁷.

¹¹⁵ Georges Bataille, *Oeuvres Complètes II*, Paris: Gallimard, 1970, p. 369.

¹¹⁶ Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris: Minuit, 1954, p. 22.

¹¹⁷ Nous pourrions illustrer notre propos en prenant l'exemple d'un mode de communication moderne : les réseaux sociaux. Par Facebook, MySpace et nous en passons, l'individu va participer d'un effort constant de dissémination de sa personne sur une énorme toile. En cela, nous pensons que ce qui est intéressant est l'incapacité de l'individu à être soi, à être une personne ouverte à l'autre. En effet, en se mettant constamment en scène, l'antécédence de l'autre se trouve conjurée puisqu'il ne devient pas autre chose qu'un objet à trier ou un « ami » à collectionner avec lequel il importe de se lier sans se remettre en jeu. Incapacité donc de l'être d'admettre l'antécédence de l'autre, le visage de l'autre de par son investissement constant dans une singularisation anonyme. Existence anonyme donc où la

2.5 De la communauté impossible

Bataille distingue l'existence de deux types de communautés. D'une part, la communauté traditionnelle ou la communauté de fait dans laquelle les individus sont jetés sans qu'un choix ne leur ait été donné quant à leur appartenance. D'autre part, la communauté seconde, communauté se traduisant comme une négation d'un groupe de ce qu'il n'est pas. On parle ici de la création d'un nouvel espace qui existe en soi et pour soi, se basant sur des affinités entre les membres ainsi qu'un engagement de ceux-ci.

Pour Bataille, il y a communauté parce qu'à « la base de chaque être, il existe un principe d'insuffisance¹¹⁸ ». Ici, cela ne marque pas le besoin de complétude de l'être car « la conscience de l'insuffisance vient de sa propre mise en question » qui a nécessairement besoin de l'autre pour son effectuation. Ainsi, l'être ne cherche pas la reconnaissance mais plutôt la contestation. L'existence tient nécessairement au rapport à l'autre - rapport de dénie et de contestation qui permet à l'être de prendre conscience de l'impossibilité d'être lui-même, car le préalable de l'existence est dans l'extériorité et l'éclatement constant qui interpelle les autres. À cet égard, s'il faut parler de lieu de la communauté, celui-ci s'enracine dans l'insuffisance originaire de l'être qui permet l'ouverture de celui-ci ainsi qu'un dépassement de l'homogénéisation comprise dans ce contexte comme ce qui est de l'ordre de la préservation et de la justification. Le principe d'insuffisance porte l'être dans un mouvement d'extériorisation par lequel celui-ci tombe en amour, meurt, rit, fait le deuil, célèbre et souffre. Pour Bataille, la vie commune se base sur le principe d'insuffisance ou pour reprendre Blanchot, sur le principe d'incomplétude. Le

grande jouissance de l'être est d'être n'importe qui. C'est là un paradoxe puisque malgré toutes les prétentions de développement de l'individualisme, l'être cherche sa dissolution dans des espaces d'illusions communicatives où l'objectif est d'être tout le monde et personne.

¹¹⁸ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris : Minuit, 1983, p. 21.

principe d'incomplétude n'est pas uniquement l'insuffisance du sujet qui a besoin d'assistance pour préserver son enveloppe corporelle, mais aussi une ouverture au monde, une surface de contact avec ce qui est autre. L'insuffisance souligne que l'être est dépendant de la coopération et de l'auto restriction des autres. En fait, l'insuffisance, en son principe, traduit le manque, la déchirure, la fêlure de tout être humain. Le principe d'insuffisance décèle « l'excès d'un manque qui s'approfondit à mesure qu'il se comblerait¹¹⁹ » ou pour le dire autrement, une blessure originaire qu'il est impossible de traduire et qui est l'horizon de l'être. C'est donc uniquement par l'exposition à l'autre que l'être qui se conteste, qui est contesté, peut être mis en jeu. L'existence est une remise en question constante et radicale et elle n'est humaine que dans la mesure où un autre est mis en jeu. Ce qui remet l'être radicalement en cause est l'absence d'autrui par la mort qui :

[...] maintient [le sujet] présent dans la proximité d'autrui qui s'éloigne définitivement en mourant, [prenant sur lui-même] la mort d'autrui comme la seule mort qui [le] concerne, voilà ce qui met [le sujet] hors de [lui-même] et est la seule séparation qui puisse [l'ouvrir], dans son impossibilité, à l'Ouvert d'une communauté¹²⁰.

C'est donc par la mort qu'il y a hors-de-soi de l'être qui partage la solitude « de l'événement qui semble sa possibilité la plus propre et sa possession impartageable dans la mesure où elle le dépossède radicalement¹²¹. » La communauté se fonde sur la vie et la mort du prochain étant donné que c'est là l'élément commun de tous (la vie, la mort) qui fonde toutes les relations asymétriques. La mort est la possibilité la plus propre, la propriété impartageable. La communauté n'est cependant pas à comprendre comme une sous forme de la société et cela, même si historiquement la communauté a toujours été celle du petit nombre avec une tendance à la communion donnant lieu à une unité, close, immanente. Bataille exclut toute

¹¹⁹ *Ibid.*, p.20.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹²¹ *Ibid.*, p. 21.

union fusionnelle car la communauté n'est pas la simple mise en commun d'une volonté partagée. Elle ne tend pas à la fusion communautaire. La communauté ne s'extasie pas, ne dissout pas les éléments qui la composent en unité supprimant ses composantes. Elle n'a pas pour objectif de faire oeuvre et conséquemment, n'a aucune valeur productive. La communauté ne sert à rien sinon que de permettre la présence à autrui jusqu'à la mort.

En fin de compte, le sujet de l'expérience est un *je* et non pas un *moi* et le mouvement envers l'extériorité extatique est posé envers la souveraineté et non envers un projet ou une fin autre que soi. Cela, ne se transpose pas à une transcendance¹²², mais expose le sujet à sa finitude qui est évidente face à la mort qui se rencontre d'abord chez soi-même puis chez l'autre. La mort est la limite inaccessible et pourtant, la seule oeuvre à la limite qui ouvre précisément à l'autre. La mort est l'altérité inappropriable qui constitue la limite à partir de laquelle l'existence est partagée. C'est là une limite commune à tous sans que celle-ci n'appartienne à qui que ce soit.

Pour que vie commune il y ait, l'être doit se tenir à l'intensité de la mort¹²³. « La communauté n'est pas le lieu de la souveraineté. Elle expose en s'exposant¹²⁴ » ; elle inclut l'extériorité de son exclusion. La communauté, à partir du moment où elle régit un hors-de-soi (c'est là l'absence) donne lieu à une parole sans partage et multiple. La communauté se fonde sur le sacrifice (abandon et don) et ce, sans aucune forme de présence renvoyant l'être à une solitude disparate :

Le don ou l'abandon est tel qu'à la limite il n'y a rien à donner ni rien à abandonner et que le temps lui-même est seulement une des manières

¹²² Patrick Ffrench, *After Bataille: sacrifice, community, exposure, Leeds: Legenda*, 2007, p. 142.

¹²³ Blanchot, *op.cit.*, p. 24.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 25.

dont ce rien à donner s'offre et se retire comme le caprice de l'absolu qui sort de soi en donnant lieu à autre que soi, sans l'espèce d'une absence¹²⁵.

La communauté est un mouvement infini d'abandon qui n'a pourtant rien à voir avec le sacrifice communiel, puisque le sacrifice consiste à abandonner la loi du groupe - loi qui permet sa création - abandon qui se fait en l'exposant à ce qui la transcende qui n'est autre que la transcendance du groupe. On n'est pas ici dans le sacrifice d'une subjectivité, mais plutôt dans la question de la mort de l'autre, dans l'amitié ou l'amour qui ne peut être pensé à travers un concept de sujet clos et unitaire, mais toujours à partir d'un sujet qui est dans le glissement au-delà des limites provoquées par l'expérience intérieure. La communauté en ce sens doit renoncer à toute oeuvre, être oeuvre de mort (en soi impossible), suspendre le temps à la passivité.

2.6 De la communauté, de l'impossible et du politique

En invoquant *La maladie de la mort* de Duras pour faire échos aux écrits sur la communauté de Bataille, Blanchot souligne l'impossible réciprocité de l'amour ou, plus simplement, l'incommensurabilité et l'asymétrie du rapport à l'autre. A vrai dire, la dissymétrie est une double discontinuité, une double infinité qui est la condition même du rapport qui ne se base pas sur un accord tacite mais une répétition de la différence. En fait, pour Blanchot, deux relations à la mort sont possibles : la première est l'homogénéité, l'immanence et le renforcement de la loi et la seconde est dédiée à l'hétérogénéité, à l'altérité ainsi qu'à la suspension de la loi de sorte qu'il y a perturbation du lien social par la non-reconnaissance de l'interdit (l'inavouable). À

¹²⁵ *Ibid.*, p. 31.

travers Duras, Blanchot traite de la mort qui n'est pas oeuvre, projet ou monument, mais relation de la non-relation. La première figure de la finitude est l'infinie inaccessibilité de l'autre. La seconde est l'infinie relation à l'autre dans l'infinie ouverture du monde. L'altérité n'est ainsi pas réductible à l'immanence ou à la transcendance mais devient ce qui transcende la transcendance.

C'est là une force infinie de retrait, de séparation, de déplacement, qui requiert que toute communauté qui s'affirme soit inavouable. La communauté en ce sens est ce qui ne peut être affirmé, ce qui doit demeurer secret (clandestin, illégitime). La communauté est inavouable. L'inavouable est donc impossible pour toute communauté définie en termes de transparence de soi et de l'autre. Toute communauté est en soi et pour soi un tout également déterminé et déterminant la présence des membres. L'inavouable est impossible car il est secret. Est-ce à dire que c'est la communauté qui produit l'inavouable secret ou encore le secret qui produit la communauté ? De toutes les parts, le secret s'efface devant les mots, au-delà de toute possibilité. Un secret sans secret, sans révélation mais aussi un secret ne pouvant être approprié et mis à l'œuvre. L'inavouable porte en soi un sens de la transgression contre les forces conservatrices de l'ordre établi. La communauté se base ainsi sur un goût de l'inapproprié, de l'impropre provenant d'un désir de consommation et de ruine. La communauté désigne donc un lien qui se base sur la perte, la résistance et le contact de ce qui est autre.

Après toute cette exposition, toutes ces contradictions, le lecteur se demande peut-être vers quoi tout cela mène ? Qu'offre notre lecture ? Rien et rien, si ce n'est le constat que Bataille n'offre ni programme ni solution, et encore moins un projet d'action. Bataille ne nous dit pas ce qu'il faut faire, et un commentaire sur la notion de communauté n'offre en apparence aucune analyse du pouvoir, des événements contemporains ou encore de la politique étrangère. Mais il n'y a contradiction qu'en apparence, car l'appel à la communauté est un appel à une autre façon d'être, une

communauté universelle qui est en soi d'abord et avant tout un *appel* à une destruction de toute communauté. C'est là une opération constante plutôt qu'un but, une oscillation entre anarchie et utopie qui exige une re-conceptualisation du politique. Dans la communauté de Bataille, la subjectivité offerte au monde est insoumise au principe d'utilité. Ce sont là les bases d'une éthique caractérisée par une résistance aux forces homogénéisantes :

If today the theme of community has any importance in the face of the expansion of global capital and process of homogenisation, in the face of trepid and insipid invocations of community by power of those seeking power, it is because community names the obsessive and passionate desire for the outside, the desire for contact with what is other, and the desire to be other than that which the social order makes us. It is because the obsession with community communicates the danger, attraction, and hope of a new way of being¹²⁶.

De fait, chez Bataille, le lien se pense à partir du neutre mais aussi à partir de l'extériorité qui doit-on dire est absolue. L'absence de communauté chez Bataille n'est pas la faillite de la communauté mais le moment le plus extrême de celle-ci soit celle de la jonction de sa possibilité et de son impossibilité. L'impossible n'est pas à opposer au possible mais à comprendre comme ce qui participe du questionnement, de l'éboulement du possible. Chez Bataille, le non-savoir suppose une rupture d'avec la connaissance et une remise en question de l'ordre des choses (de la loi). C'est spécifiquement une ouverture du possible à l'impossible par la création d'une déchirure en l'être qui interpelle l'autre et ouvre ainsi à la communauté. Communauté toujours impossible puisqu'étant nécessairement informe car toute mise en forme de l'être-en-commun conduirait à une détermination de la matrice de celle-ci puis finalement à son essentialisation. Communauté impossible puisque toujours ouverte, en re-détermination constante par l'altérité.

¹²⁶ Andrew Mitchell and Jason Kemp Winfree, *The obsessions of Georges Bataille. Community and communication*, New York: Suny Press, 2009, p.8.

Tout compte fait, l'articulation de la notion de communauté chez Bataille n'est possible que sur les bases d'une contradiction, d'une contestation entre deux tendances opposées, c'est-à-dire la souveraineté d'une part et la fusion d'autre part. À reprendre Blanchot, lier cela à ce qu'il y a de fondamentalement politique relève que la question du politique n'a peut-être plus à se poser entre des idéologies (gauche communiste et droite libérale), mais plutôt par l'alternative entre, d'une part, l'héritage d'une société fondée sur un mythe totalisant et son image auto-identitaire et, par ailleurs, la perspective d'une communauté exposée à l'extériorité et interrompue par l'altérité.

À ce propos, la souveraineté n'admet aucun compromis avec les politiques du possible car selon Bataille, ce qui est de l'ordre du politique (pouvoir, organisation du social, lien entre les êtres) doit garder un espace ouvert à toute affirmation irréductible aux politiques des moyens. Ainsi, pour Bataille, la politique doit répondre à l'impossible. À partir du moment où elle se rabaisse au possible, elle n'est que bavardage. Il faut donc aller au-delà de ce qui est habituellement admis du sujet ou du projet en demandant une plus grande liberté, une plus grande pluralité ainsi qu'une reconnaissance de l'égalité de tous en terme de besoins. En cela, ce qui serait essentiellement poursuivi est une communauté dépassant nationalisme, patriotisme et ékonomisme.

En fait, ce serait un dépassement de la communauté elle-même, puisque c'est toujours une communauté sous-effacement qu'il s'agit chez Bataille : une extériorité qui n'a pas d'auto-présence ou d'auto-identité dans une quelconque communauté. Il est intéressant de lier ce propos au *Très-Haut* de Blanchot qui prédit qu'au-delà de tout ékonomisme, réformisme ou organisation de parti politique, il y a besoin de suspendre la dialectique de la représentation politique afin d'affirmer une autre forme de politique qui ne dépende pas de la possibilité de la loi. Mais c'est là un autre sujet, dont nous laissons le soin à d'autres, de traiter

CONCLUSION

Je n'étais pas seul, j'étais un homme quelconque.
(Blanchot, *Le Très-Haut*.)

Dans ce travail, nous avons avancé l'idée que la société moderne repose sur la présupposition de l'individu¹²⁷. Ou, devrait-on risquer, des individus – des sujets libres et égaux composant une communauté éthique. De Platon à Weber, en passant par Rousseau et Hobbes, il appert que la communauté vient à l'individu. Une telle prémisse repose sur la métaphysique cartésienne qui stipule que le *je* existe d'abord et rencontre l'autre par la suite. Pourtant, à reprendre Nancy¹²⁸, la véritable présupposition devrait être la communauté, puisqu'il n'y a jamais eu un individu (sinon, comment serions-nous plusieurs ?) et il n'y en a jamais eu deux, du seul fait que le modèle du couple est trop limitatif. En fait, l'apriorisme de l'être humain ne peut être que l'être humain lui-même. Nous pourrions même renchérir en soulignant que l'homme en soi et pour soi, c'est plusieurs, car l'homme est langage ; langage nécessairement engageant, puisque la parole implique la pluralité. C'est donc dire qu'à son origine, l'humanité parle et parle plusieurs langues. Le particulier, le singulier, l'individu, surgit très tard. Celui-ci apparaît au glas de la communauté, à la disparition des sociétés holistes. En fait, l'apparition de l'individu est à lier à la

¹²⁷ À cet égard, citons Rousseau, Locke, Hobbes qui posent que la modernité donne jour à l'individu.

¹²⁸ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois, 1986, p.221.

dissolution des grands tous (des formes donnant consistance et ordonnancement à l'être-ensemble) et à la naissance de la question : comment faire lien ? À travers cette recherche, nous avons tenté de comprendre comment l'être-en-commun implique un être-hors-de-soi de chaque individu de telle sorte qu'aucune communauté ne puisse se désigner par l'appartenance ? Nous avons constaté que tandis que la pensée politique englobe tout questionnement portant sur la façon dont les êtres vivent en communauté, bien souvent, cela se réduit à un questionnement sur l'organisation de l'économie et de l'ordre social. Ce faisant, le politique se réduit à la règle de loi, à l'histoire des institutions politiques ainsi qu'à la distribution du pouvoir dans la société. Dans les pages qui suivent nous exposerons brièvement un sommaire de notre recherche avant de nous arrêter sur l'aboutissement de notre thèse.

1. Sommaire

Dans un premier temps, nous nous sommes arrêtés aux écrits de Rousseau, de Kant et de Tönnies, car nous avons pour objectif premier de saisir l'ensemble des fondements, des limites et des apories de la littérature classique avant d'entrer en dialogue et de faire dialoguer les écrits contemporains sur la notion de communauté. En fait, il nous importait de bien comprendre ce qui s'est écrit afin de mieux saisir les renversements théoriques au fondement des écrits contemporains. Nous retenons donc de notre lecture des classiques que l'apport de Tönnies réside dans la mise en forme et dans la synthèse des dichotomies (interne/externe, communauté/société, travail domestique/commerce, homme/femme, peuple/homme instruit) caractérisant les représentations classiques. Ainsi, c'est à partir de Tönnies que l'on assiste à une différenciation nette et précise entre l'espace affectif et authentique de la communauté comparativement à celui de l'individualisme et de la brutalité de la société. Cependant, les limites de Tönnies, Durkheim et Weber sont précisément attribuables à cette analyse dichotomique de la réalité, car celle-ci cloisonne toute interprétation à des rapports de socialité ne pouvant être entrevus que selon le mode binaire et exclusif des liens intérieurs ou extérieurs.

Par ailleurs, c'est chez Rousseau que la notion de communauté est évoquée pour faire appel à la nécessité d'un lien d'antériorité (ou encore une certaine religion civile) solidifiant les rapports entre les individus régis par le contrat social. Néanmoins, il importe de relever que chez Rousseau l'antinomie se trouve entre l'idée d'antériorité de la communauté au contrat et celle selon laquelle c'est précisément le contrat qui fonde la communauté. Chez Kant, la communauté est

entendue « simplement [comme la] position réelle de l'existence¹²⁹ » régie par la raison raisonnable de la loi n'ayant aucun contenu déterminé si ce n'est celui des impératifs catégoriques. Bien entendu, la limite de la pensée kantienne réside dans « la prétendue autonomie de la morale¹³⁰ » seulement, il nous importe dans ce cadre de souligner que ce qui est essentiel à notre entreprise réside dans l'intuition de Kant d'une « impossible communauté » car l'existence réelle de cette dernière impliquerait la perte du sujet. En effet, la communauté est posée comme une forme n'étant réalisable qu'à l'échelle de l'espèce d'une part, et par ailleurs, n'étant possible que de manière asymptotique : l'humanité doit tendre à la communauté sans jamais pouvoir espérer en atteindre la perfection.

L'exposition de ces textes nous a permis de constater que chacun des textes classiques est, d'une part dépositaire d'un ressassement (les mêmes questions, les mêmes idées reformulées différemment) et par ailleurs, marqué par une erreur logique importante : soit la présupposition que l'individu solitaire serait à l'origine de l'être-ensemble. En effet, dans chacun des textes il est sous-entendu que l'individu vient à la communauté ou pour le dire autrement, que l'individu préexiste à tout lien de socialité. Toutefois, pour reprendre Sloterdijk quiconque veut comprendre l'histoire de la socialité humaine doit remonter jusqu'à la préhistoire afin de saisir que l'homme n'a jamais été seul. Comme il est souligné dans certains écrits contemporains la présupposition de l'homme n'est donc pas l'individu, mais la communauté archaïque – c'est-à-dire les hordes ou les tribus qui ont agi comme des couveuses de façon à permettre la production et le développement de l'homme tel qu'on le connaît :

C'est dans la couveuse des hordes primitives qu'ont lieu les plus étonnantes expériences biologiques pour modeler l'homme. C'est là, et

¹²⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹³⁰ Roberto Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris : PUF, 2000, p. 84.

uniquement là, que l'homo sapiens a pu devenir ce marginal biologique, tel qu'il nous apparaît maintenant, et aujourd'hui plus que jamais. Dans ces petites communautés primitives comparables à des îlots dérivants, les têtes devinrent singulièrement grosses, les peaux singulièrement fines, les femmes singulièrement belles, les jambes singulièrement longues, les voix singulièrement distinctes, la sexualité singulièrement chronique, les enfants singulièrement infantiles, et les morts singulièrement inoubliables¹³¹.

Comme Sloterdijk, Nancy affirme que dès que l'individu apparaît, l'idée de communauté prend forme. Selon Nancy, la communauté traduit une déchirure, un moment où il n'est plus clair pour une civilisation s'il peut y avoir un rapport à la propriété¹³². Selon Nancy, l'humanité est plurielle dès l'origine puisque « la communauté n'est pas un rassemblement d'individus, postérieur à l'élaboration de l'individualité elle-même, car l'individualité en tant que telle ne peut se manifester qu'à l'intérieur d'un tel rassemblement¹³³. » Pour Nancy, ce qui est de l'ordre de la communauté, c'est-à-dire de la mise en commun, n'a jamais eu lieu :

Nous sommes bien loin d'avoir atteint le point où l'ontologie devrait s'offrir directement et sans aucun délai en tant que communautaire. Où l'être se retirerait – selon la logique la plus stricte de son retrait et de sa différence – dans l'être-en-commun des existants (pour ne rien dire ici de l'extension de l'« existence » à tous les étants ou seulement à certains d'entre eux, hommes, animaux, etc.). La communauté de l'être – et non pas l'être de la communauté – voilà ce dont il doit désormais s'agir. Ou si on préfère : la communauté de l'existence – et non pas l'essence de la communauté¹³⁴.

¹³¹ Peter Sloterdijk, *Dans le même bateau*, Paris : Payot et Rivages, 2003, p. 22.

¹³² Par propriété, ce qui est entendu est le rapport propre de l'individu avec ce qu'il a, ce qu'il est et avec les autres.

¹³³ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois, 1986, p. 201.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 202.

D'où toute la pertinence, dans une seconde mesure, de Heidegger et de Bataille puisqu'ils nous ont permis d'engager notre questionnement sur l'horizon philosophique de la question heideggérienne de l'oubli de l'être et l'idée de l'impossible communauté positive développée par Bataille.

Heidegger nous a conduit à analyser que l'essence de l'être est son existence puisque le *Dasein* est projeté dans le monde. Celui-ci naît pour la mort de sorte que seul le *Dasein* existe. Le *Dasein* est un existentiel dont toute détermination provient et revient de son être. Celui-ci a sa fin en lui-même mais est préconstitué par l'être-au-monde. De fait, le monde ne peut avoir pour prémisse l'individu, car le monde est monde commun (*Mitwelt*) et l'être du *Dasein* (l'être-au) est toujours un être-avec les autres (*Mitsein*). Le monde est donc toujours déjà et encore partagé avec les autres. Cela nous force à souligner que l'être-en-commun n'est pas un sujet, mais un état étant, un être, un acte où il importe de faire exister l'avec (de l'être-avec) en étant en commun. Ce n'est donc pas sur le mode du transitif, mais par opposition, celui de l'intransitif au sens de la communauté en tant que mouvement toujours déjà-là et toujours en formation qu'il faut rendre compte de la catégorie de la communauté. La coexistence (l'être-en-commun) chez Heidegger a son mode dans le souci, qui dans sa forme la plus propre engage l'être à laisser l'autre libre à son souci. Mais essentiellement, rapellons simplement que la communauté est *Dasein* puisque l'être est inconditionnellement communiel puisque les autres sont son extériorité.

Le second chapitre nous a permis de s'attarder sur la prémisse de l'impossible communauté de Bataille. Chez Bataille, l'être se caractérise par le principe d'insuffisance qui le porte nécessairement vers les autres par la communication qui est ouverture à, exposition de soi et contamination par l'autre. La communication en introduisant une fissure en l'être à l'étranger, ouvre à la communauté qui révèle qu'il y aura une part d'étranger dans le même. En ce sens, la communauté est ce qui constitue l'homme sans jamais qu'elle ne lui appartienne car la singularité le

caractérisant retire son être (qui est perpétuellement réinvesti de l'autre et du monde) à toute identité de telle sorte que la communauté est ce qui constitue originellement et quotidiennement la réalité commune des êtres humains sans que jamais pourtant elle ne puisse leur être dévoilée par cela même que c'est une structure négative désavouant toute liaison substantive car se manifestant par l'être-hors-de-soi. Pour Bataille donc, la communauté est la relation sans relation qui exprime le rapport non-totalisant à l'autre. C'est là une communauté qui tient compte aussi bien de l'être que de l'autre. De la même façon, c'est là une communauté impossible puisqu'elle est constamment sous effacement.

2. La communauté en tant que lieu du non-lieu

Néanmoins, le questionnement sur l'être-en-commun s'entame généralement à partir de l'axiome de la communauté s'établissant selon une origine, des fondements, des valeurs. Si bien qu'il s'agit toujours dans nos analyses d'une perte: d'une communauté qu'il nous faut retrouver ou encore d'une communauté qu'il nous faut préserver d'une menace de disparition. De telles idées commencent toujours par la convention d'un *nous* qui suppose l'idée qu'il existe toujours déjà une identité entre les êtres, qu'elle soit naturelle, culturelle ou encore historique. C'est là une politique fantasmagorique construisant une communauté exclusive fondée sur un attachement collectif fictionnel. Plus précisément, une transformation identitaire narcissique et intolérante à travers laquelle les différences deviennent une narration politique et une mythologie autistique servant à légitimer la construction d'un nous, d'un eux, d'un chez nous essentialiste qui efface toute la complexité et la multiplicité des attaches que peut embrasser le sujet moderne. Cependant, il nous faut encore marteler que ce

nous se construit toujours face à un eux, nécessairement un ennemi puisque menaçant la communauté de dissolution. Définir la communauté autrement ne devrait pas être à partir de l'individu cherchant reconnaissance ou encore l'individu défenseur de valeurs ou d'identité, mais du sujet ayant déjà conscience de l'autre parce qu'étant toujours et déjà intriqué à l'autre :

Entwined with the Other; not because they have a common fate, but because the self-identity of the subject is already lost, and if we have constructed a resolute identity, through a culture or nature, then this is always a repression of much older and anciet time which knows no such culture or nature, a subjectivity before identity¹³⁵.

Une communauté, donc qui ne serait pas basée sur notre relation à l'histoire, mais sur la mort de l'autre car, par la mort «l'autre se retire de moi, me permettant de me découvrir sans avoir recours à l'identité :

Qu'est-ce que donc me met le plus radicalement en cause ? Non pas mon rapport à moi-même comme fini ou comme conscience à la mort ou pour la mort, mais ma présence à autrui en tant que celui-ci s'absente en mourant. Me maintenir présent dans la proximité d'autrui qui s'éloigne définitivement en mourant, prendre sur moi la mort d'autrui comme la seule mort qui me concerne, voilà ce qui me met hors de moi et est la seule séparation qui puisse m'ouvrir, dans son impossibilité, à l'Ouvert d'une communauté¹³⁶.

C'est ici peut-être que le propos de Agamben¹³⁷ résonne le mieux puisque la communauté est possible et c'est une communauté à venir. Ce sera, une communauté sans présupposés, sans conditions d'appartenance, une communauté faite d'hommes qui ne revendiquent pas d'identité (être français, rouge, musulman), une communauté

¹³⁵ William Large, « Blanchot, Philosophy, Literature », *Politics*, vol. 12, n° 2, p. 5.

¹³⁶ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris : Minuit, 1983, p. 21.

¹³⁷ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris : Seuil, 1990.

formée de singularités quelconques, c'est-à-dire parfaitement déterminées, mais sans que jamais un concept ou une propriété puisse leur servir d'identité. Une communauté à venir où l'être d'avenir n'est pour Agamben ni individuel, ni universel, mais quelconque. Singulier donc, mais sans identité. En fait, l'être-ensemble (la communauté) bien qu'étant défini, ne l'est qu'à travers l'espace vide de l'exemple :

Un concept qui échappe à l'antinomie de l'universel et du particulier nous est depuis toujours familier, c'est l'exemple. Quel que soit le contexte où il fait valoir sa force, l'exemple se caractérise en ce qu'il vaut pour tous les cas du même genre et, en même temps, est inclus parmi eux. Il constitue une singularité parmi les autres, qui peut cependant se substituer à chacune d'elles, il vaut pour toutes [...] Car le lieu propre de l'exemple est toujours à côté de soi-même, dans l'espace vide où se déroule sa vie inqualifiable et inoubliable¹³⁸.

En ce sens, l'être qui vient – qui malgré tout demeure lié dans la condition d'appartenance¹³⁹ – est « l'être quelconque ». Le quelconque implique que l'être est Un et qu'il se déploie tout autant qu'il s'ancre dans la singularité et non dans la propriété commune. Cette singularité, qui est en deçà et au-delà de l'ineffabilité de l'individu et de l'intelligibilité de l'universel existe de par le déploiement de la singularité quelconque qui retire l'être à toute identité¹⁴⁰.

Pourtant, il nous faut ici émettre une réserve car bien que ce discours de tolérance et d'ouverture soit attrayant et même doit-on dire le socle de notre discours,

¹³⁸ Agamben, *op. cit.*, p. 16.

¹³⁹ Une appartenance qui est à associer aux ensembles vides de l'exemple et qui ne doit pas être entrevue comme un prédicat, mais bien comme une mise à nu révélant la singularité aimable ; à dire la condition de l'être tel qu'il entretient une relation originelle avec le désir.

¹⁴⁰ Ajoutons que Vattimo va rejoindre certains aspects des écrits d'Agamben sur la communauté en posant que l'essentiel n'est pas de se sentir chez soi partout dans le monde, mais de se libérer de cette idée même de « chez soi » associée à une appartenance précise qui est nécessairement exclusive. Tout comme Esposito, Vattimo va poser qu'il nous faut aller au-delà de la notion d'appartenance classique dont les prédicats sont nécessairement exclusifs. En fait, pour Vattimo il faut penser l'émancipation de manière à comprendre la liberté comme une éternelle oscillation entre la sensation d'être chez soi et la sensation que ce chez soi est transitif, fini et contingent. Voir Gianni Vattimo, *Éthique de l'interprétation*, Paris : La Découverte, 1991.

ce n'est pas d'une communauté possible qui nous intéresse. C'est même cela qui finit par évider le dessein que la proximité dans le rapport à l'autre supporte toujours un espacement, une distance nécessaire à l'autonomie du sujet. Distance nécessaire permettant de ne pas percevoir l'autre selon le mode de l'appartenance.

C'est en cela que le propos de Heidegger nous est essentiel puisque nous avons relevé que chez celui-ci, le souci permet de laisser l'espace à l'autre d'exister. Peut-être donc, faudrait-il comprendre la communauté sous la perspective du lieu de l'espacement ou encore, afin de poursuivre sur cette conception d'impossible, « du lieu du non-lieu ». Ici, le non-lieu ne doit pas être lié à un espace institutionnel ou normatif, mais plutôt comme le négatif du lieu. En fait, un lieu se caractérise par une singularité octroyée par la spécificité d'une culture chargée d'histoire, de temps, de profondeur, d'individualité et de mémoire¹⁴¹. Le non-lieu est donc à comprendre comme l'espace qui ne peut se définir selon une identité, une relation ou une histoire¹⁴². C'est là une conclusion hautement utopique puisque défendre la communauté impossible sous-entend qu'il y a un certain « renforcement du réel¹⁴³ » forçant à admettre que la communauté n'existe que dans l'espace du vide du non-événement et dans l'acceptation que le seul point de liaison de tous ne se fait jamais selon un substantif, mais plutôt, que l'être-en-commun implique des êtres singuliers pluriels; des êtres quelconques. Utopique aussi, puisque l'avenue proposée (un non-projet d'une communauté impossible) remet radicalement en question la réalité et se fonde sur l'imagination d'un non-lieu :

L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un « autrement qu'être » du social. L'histoire des utopies nous montre qu'aucun domaine de la vie en société n'est épargné par l'utopie : elle est le revers d'un autre mode d'existence familiale, d'une autre manière de s'appropriier les

¹⁴¹ Anne Cauquelin, *L'invention du paysage*, Paris : PUF, 2004.

¹⁴² Marc Augé, *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Seuil, 1992.

¹⁴³ Paul Ricoeur, *Essais d'herméneutique. 2, Du texte à l'action*, Paris : Seuil, (1998 [1986]), p. 427.

choses et de consommer les biens, d'une autre manière d'organiser la vie politique, d'une autre manière de vivre la vie religieuse¹⁴⁴.

Ainsi l'espoir d'une autre réalité ne serait pas celle d'une meilleure représentation mais plutôt d'une destruction du présent ou d'une interruption du langage politique par l'altérité qui ouvrirait inexorablement à l'autre, ce grand Autre que la présence exclut toujours.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 427.

BIBLIOGRAPHIE

Agamben, Giorgio. 1990. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris : Seuil.

Agamben, Giorgio. 1996. « Bataille et le paradoxe de la souveraineté », *Liberté*, n° 225, pp. 88-95.

Arnould, Elisabeth. 1996. « The Impssible Sacrifice of Poetry : Bataille and the Nancian Critique of Sacrifice », *Diacritics, Georges Bataille: An Occasion for Misunderstanding*, vol. 26, no.2, pp. 86-96.

Aron, Raymond. 1938. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris: Vrin.

Augé, Marc. 1992. *Non-lieux, Introduction a une anthropologie de la surmodernite*, Paris : Seuil.

Baczko, Bronislaw. 1974. *Rousseau, solitude et communauté*, Paris : Mouton.

Badie, Bertrand. 1991. « Communauté, individualisme et culture », In Birnbaum P., Leca J. (dir.), *Sur l'Individualisme*, Paris : Presses de la FNSP, pp. 109-131.

Bataille, Georges. 1980. *L'expérience intérieure*, Paris : Gallimard.

Bataille, Georges. 1954. *L'érotisme*, Paris: Minuit

Bataille, Georges. 1970. *Oeuvres Complètes II*, Paris: Gallimard.

Bataille, Georges 1970. *Oeuvres Complètes VII*, Paris : Gallimard.

Bataille, Georges 1979. « La littérature et le mal », In *Oeuvres Complètes VII*, Paris : Gallimard.

Besnier, Jean-Michel and Reid, Amy. 1990. « Georges Bataille in the 1930s : a Politics of the Impossible », *Yale French Studies On Bataille*, n° 78, pp. 169-180.

Blanchot, Maurice. 1969. *L'entretien infini*, Paris : Gallimard.

Blanchot, Maurice. 1983. *La communauté inavouable*, Paris : Minuit.

Blattner, William. 2006. *Heidegger's Being and Time (Readers Guide)*, London: Continuum International Publishing Group Ltd.

Bident, Christophe. 1999. *L'échange du dehors : La communauté comme question*, France : Koltès : la question du lieu (Metz, 30 octobre 1999), pp. 63-72.

Bunge, Mario. 1996. *Finding philosophy in social science*, New Haven: Yale University Press.

Cauquelin, Anne. 2004. *L'invention du paysage*, Paris : PUF.

Dean, Carolyn. 1986. « Law and Sacrifice: Bataille, Lacan, and the Critique of the Subject », *Representations*, n° 13 (winter), pp.42-62.

Critchley, Simon and Schürmann, Reiner. 2008. *On Heidegger's Being and Time*, London: Routledge.

Dallmayr, Fred.R. 1980. « Heidegger on Intersubjectivity », *Human Studies*, vol. 3, n°3 (jul), pp. 221-246.

Dallmayr, Fred. R. 1990. « Rethining the Political: Some Heideggerian Contributions », vol. 52, n°4 (autumn), pp.524-552.

Dean, Carolyn. 1986. « Law and Sacrifice: Bataille, Lacan, and the Critique of the Subject », *Representations*, n°13 (winter), pp. 42-62.

De Beistegni, Miguel. 1998. *Heidegger and the Political: Dystopias*, London: Routledge.

Delisle François. 1992. *La notion de communication dans l'œuvre théorique de Georges Bataille*, Montréal : Université de Montréal, p. 65

Dreyfus, Hubert.L. 1991. *Being in the World: Division 1: Commentary on Heidegger's Being and Time*, Massachusetts: MIT Press.

Dostal, Robert. 1992. « Friendship and Politics : Heidegger's Falling », *Political Theory*, vol. 20, n°3 (april), pp. 39-423.

Dubois, Chrisian. 2000. *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris : Seuil.

Dungey, Nicholas. 2001. « (Re)Turning Derrida to Heidegger : Bing-with-Others as Primordial Politics », *Polity*, vol. 33, n°3, pp.455-477.

Dumont, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme*, Paris : Seuil.

Durkheim, Émile. 1889. *Communauté et société selon Tonnies*, [En ligne], http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_13/tonnies.html, [page consultée le 1^{er} février 2008]

Esposito Roberto. 2000. *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris : PUF.

Ffrench, Patrick. 2002. « Reviewed works: Modern European Thinkers: Georges Bataille: A Critical Introduction by Benjamin Noys ». *The Modern Language Review*, vol. 97, n° 1 (jan.), pp. 197-198.

Ffrench, Patrick. 2007. *After Bataille: sacrifice, community, exposure*, Leeds: Legenda.

Ficher, Brigitte. 1995. « Petite note sur un grand classique: Ferdinand Tönnies », *Culture et société*, No 6, pp. 33-40.

Fourny, Jean-François. 1988. *Introduction à la lecture de Georges Bataille*. Paris : Pet Lang.

Froment-Meurice, Marc. 2006. *Qu'est-ce que la métaphysique*, Paris : Nathan.

Fynsk, Christopher. 1982. « The Self and Its Witness; On Heideggers's Being and Time », *boundary*, vol. 10, n°3 (spring), pp.185-207.

Gaon, Stella. 2005. « Communities in Question: Sociality and Solidarity in Nancy and Blanchot », *Journal for Cultural Research*, vol. 9, n° 4, pp. 387-403.

Gelven, Michael. 1970. *Être et Temps de Heidegger. Un commentaire littéral*, Bruxelles : Pierre Mardaga.

Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*, Cambridge: University Press.

Glendinning, Simon. 1998. *On Being with Others: Heidegger-Wittgenstein-Derrida*, London: Routledge.

Glowacka, Dorota. 2006. « Community and the Work of Death: Thanato-Ontology in Hanah Arendt and Jean-Luc Nancy », *Culture Machine*, [En ligne],

<http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/view/38/46>, [page consultée le 1^{er} février 2008]

Harries, Karsten. 1976. « Heidegger as a Political Thinker », *The Review of Metaphysics*, vol. 29, n° 4 (jun.), pp. 642-669.

Heidegger, Martin. 1927. *Être et temps*, [En ligne], http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, [page consultée le 1^{er} février 2008]

Heidegger, Martin. 1959. *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris : PUF.

Heimoet, Jean-Michel. 1990. *Négativité et communication*. Paris: Jena-Michel Place.

Heimoet, Jean-Michel and Yang, Emoretta. 1996. « Bataille and Sartre: The Modernity of Mysticism », *Diacritics, Georges Bataille: An Occasion for Misunderstanding*, vol. 26, n° 2, pp. 59-73.

Hoem, Sheri I. 1996. « Community and the “Absolutely Feminine” », vol. 26, n°2 (summer), *Diacritics, Georges Bataille An Occasion for Misunderstanding*, The Johns Hopkins University Press.

Hollywood, Amy. 1996. «Bataille and Mysticism: A “Dazzling Dissolution”», *Diacritics, Georges Bataille: An Occasion for Misundertsnding*, vol. 26, no. 2 (summer), pp.74-85.

Honneth, Alex. 1996. « Communauté », *IN Canto-Sperber M. (sous la dir. de), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris : PUF, p. 270-274.

Hussey, Andrew. 2000. *The Inner Scar, The Mysticism of Georges Bataille*, Amsterdam: Rodopi.

Inwood, Michael. 2000. *Heidegger: A very short introduction*, Oxford Paperbacks.

Iyer, Lars. 2004. *Blanchot's Communism Art, Philosophy and the Political*, Palgrave MacMillan

Iyer, Lars. 2003a. « The impossibility of loving: Blanchot, community, sexual difference », *Journal of Cultural Research*, vol. 7, n° 3, pp. 227 – 242

Iyer, Lars. 2003b. « The Workless Community, Blanchot, Communism, Surrealism », *Paragraph*, vol. 26, n° 3, pp. 51-69.

Kant, Immanuel. 1980. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris : Gallimard.

Kant, Immanuel. 1980. *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, Paris : Gallimard.

Kaufmann, Vincent. 1995. « Communautés sans traces » In (dir.) Hollier, Denis, *Georges Bataille après tout*, Paris : Belin, PP. 61-81.

Kong, Lily. 2001. « Religion and technology: refiguring place, space, identity and community », *Area*, vol 33, n° 4, pp. 404-413.

Lacoue-Labarthe, Philippe. 1981. « La transcendance finit dans la politique » In (dir.) Rabizinski, Jacob [et al.] , *Rejouer le politique*, Paris: Galilée.

Large, William. 2006. « Blanchot, Philosophy, Literature », *Politics*, vol. 12, n° 2, pp. 1-11.

Legros, Robert. 1990. *L'Idée d'humanité*, Paris: Grasset.

Libertson, Joseph. 1974. « Bataille and Communication : From Heterogeneity to Continuity », *MLN French Issue*, vol. 89, n° 4(may), pp.669-698.

Libertson, Joseph. 1974. « Bataille and Communication: Savoir, Non-Savoir, Glissement, Rire ». *SubStance*, vol. 4, n°10 (autumn), pp. 47-65.

Libertson, Joseph. 1976. « Proximity and the Word: Blanchot and Bataille », *SubStance*, vol. 5, n°14, « Fying White: The Writings of Maurice Blanchot », pp. 35-49.

Libertson, Joseph. 1977. « Excess and Imminence: Transgression in Bataille ». *MLN Comparative Literature*, vol. 92, n° 5 (dec.), pp. 1001-1023.

Lingis, Alfonso. 1994. *The community of those that have nothing in common*, Bloomington: Indiana University Press.

Lotringer, Syvère. 1972. « Artaud, Bataille, et le Matérialisme Dialectique », *SubStance Comtemporary French Poetry*, vol.2, n° 5/6, , pp.207-225.

Madou, Jean-Pol. 1998. « The Law, The Heart: Blanchot and the Question of Community », *Yale French Studies*, n°93, The place of Maurice Blanchot, pp.60-65.

McDonald, Bridget. 1993. *Nancy The Experience of Freedom*, Stanford: Stanford University Press.

Mellos, Koula. 1994. « The post-modern challenge to community », *History of European Ideas*, vol. 19, n° 1-3, pp. 131-136.

Mitchell, Andrew and Kemp Winfree, Jason. 2009. *The obsessions of Georges Bataille. Community and communication*. New-York: Suny Press,

Mulhall, Stephan. 2005. *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*, London: Routledge; 2 edition.

Nancy, Jean-Luc. 1986. *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois.

Nancy, Jean-Luc. 2001. *La communauté affrontée*, Paris: Christian Bourgois.

Newell, W.R. 1984. « Heidegger on Freedom and Community : Some Political Implications of His Early Thought », *The American Political Science Review*, vol. 78, n°3 (sep), pp. 775-784.

Norris, Andrew. 2000. « Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common », *Constellations*, vol. 7, n° 2, pp. 272-295.

Noys, Benjamin. 2000. *Georges Bataille, A Critical Introduction*, London: Pluto Press.

Oosterling, Henk. 2005. « From Interests to “Inter-esse”: Jean-Luc Nncy on Deglobalization and Sovereignty », *SubStance*, vol. 34, n°1, Issue 106, pp. 81-103.

Pasqua, Julien. 1993. *Introduction à la lecture de Être et temps de Martin Heidegger*, Mobiles: l'âge de l'homme.

Pollock, Michèle R. 1973. « Georges Bataille: Literature and Sovereignty », *SubStance*, vol. 3, n° 7 (autumn), pp. 49-71.

Popke, E.J. 2003. « Postructuralist ethics: subjectivity, responsibility and the space of community », London: *Progress in human geography*, vol. 27, n° 3, pp. 298-316.

Prévost, Pierre. 1992. *Georges Bataille à René Guéon ou l'expérience souveraine*. Paris : Jean-Michel Place.

Raffin, Françoise et Verhelst, Michel. 2005. *Individu, communauté et société*, Paris : Delagrave.

- Rehberg, Adrea. 2004. « Exposures : Nancy and Heidegger on community », *Journal of British Society for Phenomenology*, vol. 35, n° 3.
- Richman, Michele H. 1982. *Reading Georges Bataille, Beyond the Gift*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ricoeur, Paul. 1998. *Essais d'herméneutique. 2, Du texte à l'action*, Paris : Seuil.
- Ripstein, Arthur. 1994. « Universal and General Will », *Political Theory*, Aug., vol.22, no. 3, p. 444-467.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Du contrat social*, Paris : Flammarion.
- Salem-Wiseman. 2003. « Heidegger's Dasein and the Liberal Conception of the Self », *Political Theory*, vol. 31, n°4 (aug), pp. 533-557
- Sasso, Robert. 1978. *Georges Bataille: Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris: Les Editions de minuit.
- Sheppard Daren, Sparks Simon and Colin Thomas. 1997. *The sense of philosophy: On Jean-Luc Nancy*, New-York: Routledge.
- Sheri I, Hoem. 1996. « Community and the "Absolutely Feminine" ». *Diacritics, Georges Bataille: An Occasion for Misunderstanding*, vol. 26, n° 2 (summer), pp. 49-58.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *La domestication de l'être*, Paris : Milles et une nuits.
- Sloterdijk, Peter. 2003. *Dans le même bateau*, Paris : Payot et Rivages.
- Starobinski, Jean. 1970. *L'œil vivant. 2, La relation critique*, Paris, Gallimard.
- Stryick, Michael. 1997. « The End of Community and the Politics of Grammar », *Cultural Critique*, no.36 (spring), pp. 195-215.
- Soussana, Gad. 2002. « Aux bords de la communauté », In (dir.) Pierre Ouellet, *Politique de la parole. Singularité et communauté*, Montréal : Trait d'union, pp.185-197.
- Stierle, Karlheinz. 1996. *L'interprétation comme troisième stade de la lecture*, [En ligne], http://www.revue-texto.net/1996-2007/Lettre/Stierle_Interpretation.html, [page consultée le 1^{er} février 2008].

Stoeckl, Allan. 1979. « Reviewed work: Georges Bataille: Le système du non-savoir by Robert Sasso », *MLN Comparative Literature*, vol. 94, n° 5 (dec.), pp. 1261-124.

Suglia, Joseph. 2001. « The Communication of the Impossible », *Diacritics*, vol. 31, n°2(summer), pp. 49-69

Sweedler, Milo, « From the sacred conspiracy to the unavowable community: Bataille, Blanchot and Laure's Le Sacré », *French Studies*, vol. LIX, n° 3, pp. 338-350.

Tassin, Etienne. 1997. « Qu'est-ce qu'un sujet politique? », In *Esprit*, mars-avril, pp. 132-151.

Taylor Charles. 1985. *Philosophy and the human sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tönnies, Ferdinand. 1977. *Communauté et société*, Paris : La Découverte.

Vattimo, Giani. 1991. *Éthique de l'interprétation*, Paris : La Découverte.

Vibert, Stéphane. 2004a. « La genèse de l'idée de 'communauté' comme transcription collective de l'individualisme moderne », in F. Saillant, M. Clément et C. Gaucher (dir.), *Vulnérabilité, identité, communauté*, Québec Nota Bene, pp. 43-60.

Vibert, Stéphane. 2004b. « La communauté est-elle l'espace du don? De la relation de la forme et de l'institution sociale (1^{er} partie) », Paris: *MAUSS*, n° 24, pp. 353-374.

Wall, Thomas Carl. 1999. *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, New-York: SUNY Press.

Woodhull, Winifred. 1987. « Marguerite Duras and the Question of Community », *Modern Languages Studies*, vol. 17, n°1 (winter), pp. 3-16.

Zuckert H, Catherine. 1990. « Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics », *Political Theory*, vol. 18, n°1 (feb), pp. 51-79.